İslam Mantık Tarihi
ve Farabi Mantığı

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI No. 1405

I. CİLD

İslâm

Mantık Târihi

İslâm Mantığının Kaynakları
Süryânîlerde Mantık
ve
İslâm Mantıkçıları

Yazan

Prof. Dr. Nihat Keklik

1969
İSTANBUL

EDEBİYAT FAKÜLTESİ BASIMEVİ

Bir tek nefes :

Kandili söndürür, ateşi alevlendirir.

M. İbn'ül-arabî
Futûhât, c. 1, s. 320, str. 17.

النفحة الواحدة تطفئ السراج وتشعل النار

محى الدين ابن العربي

الفتوحات المكية

ج ١ ـ ص ٣٢٠ سطر ١٧

İ Ç İ N D E K İ L E R

ÖNSÖZ . . . .

BİBLİOGRAFYA ve KISALTMALAR . . . .

GİRİŞ : BİLGİ NAZARİYESİ ve MANTIK . . . .

a. *Bilginin meydana gelişi* . . . . 1 — 4
b. *Şe'niyet, Zevâhir ve Mantık* . . . . 4 — 7
c. *İslâm öncesi: Câhiliye çağı* . . . . 7 — 9
d. *İslâm mütefekkirlerinin kronoloji hatâları* . . . 9 — 10
e. *Geçmiş asırlarda mantık düşmanlığı* . . . . . 11 — 16

I. ARİSTOTELES, İSKENDERİYE ve SÜRYÂNÎLER

a. *Aristoteles'in tarihi tesirleri* . . . . 17 — 19
b. *Felsefe ve Kültür ocakları* . . . . 19 — 22

II. İSLÂMDAN ÖNCE : SÜRYÂNÎLERDE MANTIK(m.V.VII.)

İbas - Probus - Sergius - Paulus Persa - Ahudemmeh- Athanasios - Severe Sebokht - Edessalı Jaques(=Yâkûb el-Ruhâvî) — Georgios . . . . 22 — 30

III. İSLÂMDAN SONRA : SÜRYÂNÎLERDE MANTIK (m. VII — XIII).

Mar Aba - Jesudennah - Gabriel Bokhtyeshu - Mervli Zacharie (=Yahyâ el-Mervezî)—*Antoine—Moise bar Kepha - Bazoud - Jaques bar Salibi - Edebjésu - Bar Hebraeus* (=İbn'ül-İbrî) —*David* . . . . 30 — 33

IV. SÜRYÂNÎLERDE MANTIK KÜLLÎYÂTI :
(9 Bölümlük Külliyât) 33 — 36

V. İSLÂM MANTIĞI

a. *İslâm tercüme faâliyeti* . . . . 37 — 42
b. *Mantık tercümeleri ve ilk mantıkçılar* . . . . . . 42 — 46
İbn'ül-Mukaffâ, Huneyn, İshâk, İbn Adiyy, Theodoros, el-Dımaşkî, el-Humsî, el-İşârî, İbn Behriz, vs. el-KİNDİ (s. 46—47), el-Serahsî, Zekeriyya el-Râzî,

el-Ba'lebekkî, FARABÎ (s. 48—54), Mettâ (s. 55—56), İBN SİNÂ (s. 58—59) İBN RÛŞD (s. 61), vd., İNB'ÜL-ARABİ (s. 64—66) vd. . . . . . .

NETİCE . . . . 68 — 70

BİRİNCİ CİLDİN NOTLARI . . . . 73 — 84

ŞAHIS İSİMLERİ İNDEKSİ . . . . 85 — 88

B İ B L İ O G R A F Y A
v e
K I S A L T M A L A R

Adıvar (A. Adnan), *Fârâbî*
=İslâm Ansiklopedisi, c. 4, s. 451 vd.: *Fârâbî* maddesi

Ahmed Emin, *Duhâ*
=*Duha'l-İslâm*, Kahire, m. 1938, c. 1

Ateş (A.), *Fârâbî Bibl.*
=*Fârâbî Bibliyografyası* (Fârâbî Tedkikleri, I.) (1950).

Ayni (M. Ali), *Türk Mant.*
=*Türk Mantıkçıları (Sâ'deddin Teftâzânî, Seyyid Şerif Curcânî, Molla Fenârî, Hocazâde, Hayâlî).* İlâhiyat Fakültesi Mecm. (eski yazı) c. III, sayı X, s. 49—64. (1928)

Barthold (W.), *İsl. Med. Tar.*
=*İslâm Medeniyeti Tarihi* (Prof. Dr. M. F. Köprülü tarafından önsöz, izahlar ve düzeltmeler). İstanbul, 1940.

Baumstark (A.), *Geschichte,*
=*Geschichte der syrischen Litteratur, mit Ausschluss der christlich - palästinischen Texte,* Bonn, 1922.

Baumstark (A.), *Aristoteles,*
=*Aristoteles bei den Syrern vom V. bis VII. Jahrhundert,* I. Bd. Leipzig, 1900 (=Kşr. Kh. Georr, *Les Categories,* Bibl. s. 387).

Boer (T. J. de), *Aristo,*
=İslâm Ansiklopedisi, c. 1, s. 570-572 : *Aristo* maddesi

Brockelmann (C.), *GAL* ve *GAL, Suppl.*
=*Geschichte der arabischen Litteratur.*

Chabot (M. J.—B), *Ecole de Nisibe*, (Journal Asiatique, 1896. Juin - Juillet, Serie IX, t. VIII, p. 43—93.

Duval (Rubens), *La Litt. Syr.*
=*Anciennes Litteratures Chrétiennes : La Littérature syriaque*, Paris, 1900.

Gazzâlî (Ebû Hâmid), *Miyâr'ul-ilm*,

Gazzâlî (Ebû Hâmid), *el-Munkiz min'ed-Dalâl* (ter. H. Güngör, Maarif Vekâleti Klâsikleri), (1948).

Geor (Khalil), *Les Catégories*,
=*Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro - arabes*, Beiruth, 1948.

Goldziher (İgnaz), *Le Dogme*,
=*Le Dogme et la Loi de L'İslam* (trad. par F. Arin) Paris. 1920.

Günaltay (M. Şemseddin), *Fels. kadîme*,
=*Felsef-i kadîme İslâm âlemine ne şekilde ve hangi tarihle girdi ?* İlâhiyat Fakültesi Mecm. (eski yazı) c. I, sayı 2, s. 183—220 (1926).

Hilaire (Barthelemy St.), *Traduction*,
=*Traduction de la logique d'Aristote*, Paris, 1838 (2 vols.).

Hoffmann (G.), *De Hermeneuticis*,
=*De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig, 1873.

Hoonacker (A. von.—), *Le Traité*,
=*Le Traité du philosophe syrien Probus sur les Premiers Analytiques d'Aristote*, Journal Asiatique, Serie IX, vol. 16, p. 70-82-122 : Texte (metin) Serie IX, vol. 16, p. 122-166 : fransızca terc.

Horten (Max), *Felsefe*;
=*İslâm Ansiklopedisi*, c. 4, s. 540—546 : *Felsefe* maddesi.

İbn'ül-arabî, *el-Bulga fi'l-Hikme* (Tedkik ve İndek ilâvesiyle arapça faksimile metin) neşr. Nihat Keklik (İst. Üniv. Edeb. Fakültesi yayınları, No. 1403), İstanbul, 1969.

İbn'ül-arabî, *el-I'enâ fi'l-Müşâhede,* Arapça el yazması, Fatih, 2598.

İbn'ül-arabî, *Kitâb'ül-Elif (=Kitâb'ül-Ehadiyye).* Arapça el yazması, Şehid Ali Pş. 2813.

İbn'ül-arabî, *Mevâki'ün-Nücûm,* Arapça elyazması, Fâtih, 2875.

İbn'ül-arabî, *el-Tenezzülât ül-Mevsiliyye,* Arapça elyazması, Murad Molla, 1257.

İbn Hallikân, *Vefeyât,*
=*Vefeyât'ul-â'yân* (nşr. Muh. Muhyiddîn Abdülhamîd), I. Tabı Kâhire, m. 1948. (6 cilt) (c. 4. s. 239—243 : Fârâbî); ayr. nşr. Wüstenfeld.

Îbn'ül-Kıftî, *İhbâr,*
=*İhbâr'ül-ulemâ bi ahbâr'il-hukemâ,* (nşr. Flügel).

İbn'ün-Nedîm, *Fihrist,*
=*Kitab al-Fihrist,* (nşr. G. Flügel, Leipzig, 1781).

İbn Ebî Useybia, *Uyûn,*
=*Uyûn'ül-enbâ fî tabakât'il-etibbâ,* Matbaa-i Vehbiyye, 1882, 2 cild. (c. 2, s. 134—140 :

İzmirli (İsmail Hakkı), *el-Kindî,*
=*Felsefe-i islâmiyye târihi : el-Kindî,* (1924).

İzmirli (İsmail Hakkı), *İsl. Fels. Cer.*
=*İslâmda Felsefe Cereyanları*
İlâhiyât Fakültesi Mecm. (eski yazı) c. III, Sayı XII, s. 21–40 (1929), ayr. S. XIII, s. 18—33.

Kâtib Çelebi, *Keşf'üz-zunûn,* nşr: Şerefeddin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, 1941.

Keklik (Nihat), *Fârâbî Mantığının Kökleri*, Şarkiyat Mecm. c. 4, s. 147—169, İstanbul, 1961.

Keklik (Nihat), *Fârâbî'nin Kategorileri*, (arapça tenkidli neşir : Bu metin Feyzullah ef. 1882, Hamîdiye 812 ve Emânet 1730'daki metinlere istinâden hazırlanmıştır). İslâm Tedkikleri Mecm. c. II, Cz. 2—4, s. 1—48 : Ek. İstanbul, 1960.

Keklik (Nihat), *Allah, Kâinât ve İnsan*,
=*Sadreddin Konevî 'nin Felsefesinde Allah, Kâinât ve İnsan*, İst. Üniv. Edeb. Fak. Yayınları, no. 1208. İstanbul, 1967.

Keklik (Nihat), *Muhyiddin İbn'ül-arabî : Hayâtı ve Çevresi*, İst. 1966.

Keklik (Nihat), *Fârâbî Mantığı :* İst. Üniv. Edeb. Fak. yayınları, No. 1405 İstanbul, 1969.

Keklik (Nihat), *İslâm Tefekkürünün Doğuşu*, İslâm Düşüncesi Mecm. sayı I, s. 4—8. (Cağaloğlu Yayınevi) İstanbul, 1967.

Keklik (Nihat), *İslam Düşüncesinde Mantık*, İslâm Düşüncesi Mecm. sayı 4, s.215-18 (Cağaloğlu Yayınevi) İstanbul, 1967.

Keklik (Nihat), bk. İbn'ül-arabî,

Madkour (İbr.), *L'Organon*,
=*L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* Paris, 1934.

Matter (M.), *Hist. d'Alex.*
=*Histoire de l'école d'Aéxandrie compareé aux principales écoles comtemporaines*, Paris, 1840, 2 ed. (3 vols).

Mieli (Aldo), *La Science arabe*,
=*La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*, Leiden-Brill, 1938.

Munk (Salamon), *Mélanges*,
=*Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859.

Renan (E.), *Lettre*,
=*Lettre à M. Reinaud sur quelques manuscrits du Museé Britannique*, Journal Asiatique, Seri IV, c. 19, s. 293—318 (1852).

Scher (Mgr. Addai), *Notices*,
=*Notices sur quelques manuscrits syriaques*, Journal Asiatique, 1906 Serie X, vol. 7, s. 479 ve t, VIII, p. 55.

Steinschneider, *al-Fârâbî, des arabischen Philosophen Leben und Schriften*. St. Petersburg, 1869.

Sauter (C.), *Die perip. Phil.*
=*Die peripatetische philosophie bei den Syrern und Arabern*, Archiv für die Geschichte der Philosophie, XVII, Berlin, 1907.

Şahristânî, *el-Milel*,
=*el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. Haarbrücker),

Ülken (H. Ziyâ), *Mantık Tarihi*, İstanbul, 1942,

Ülken (H. Ziyâ), *La Penseé*
=*La Penseé de l'İslâm*, İst. 1955.

Ülken (H. Ziyâ), *İsl. Med.*
=*İslâm Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirler*, İstanbul, 1948.

Wright (W.), *Syr. Litt.*
=*A short history of Syriac Litteratur*, London, 1894.

Wright (W.), *Cat. of. syr. mss.*
=*Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum*, London (Longman's) 1872 (3 vols.).

Van den Bergh, *Mantık*,
=İslâm Ansiklopedisi, c. 7, s. 307—310 : *Mantık* maddesi.

Vaux (Carra de—), *Avicenne*, Paris, 1900.

Yaltkaya (M. Şerefeddin), *İsl. ilk fikri har.*
İslâmda ilk fikrî hareketler ve dînî mezhepler, İlâhiyat Fakültesi Mecm. (eski yazı), c. III, sayı XIII, s. 1—17 (1929).

Zeydân (Circi), *Medeniyet-i İslâmiye Târihi*, (terc. Z. Magâmiz) İstanbul, h. 1328 (3 cild).

ÖNSÖZ

İslâmiyet, bâtıl inançlara karşı *akıl* ve *düşünce*'yi savunduğu halde, (bk. br. s. 7—8 ve 11 vd.), onu bu gayesinden âdetâ uzaklaştırmağa çalışan bâzı *doğmatik* çevreler, *mantık* ve *felsefe*'nin harâm (yasak ve günah) sayıldığını iddiâ etmişlerdir. Gerçi müslümanlar bu ilimleri, grek felsefesinin vârisi olan Süryânîlerden öğrenmişti. Ve hattâ (tafsilâtı ilerde varilecek olan) muazzam bir *tercüme* faâliyetine önayak olanlar, bizzat islâm halîfeleriydi fakat buna rağmen, dogmatik zümreler, *küfür* adını verdikleri *aklî ilimler*'in islâmiyete sokulmasına şiddetle karşı koymaktaydı. İzâhı mümkün olmayan bu garib davranış, ne yazık ki islâmın her arasında görüldüğü gibi, günümüzde de mevcuttur.

Söze, böyle bir açıdan başlamamız sebebsiz değildir. Çünkü bu iddialara delil teşkil etmek üzere, biraz aşağıda vereceğimiz misâller hem "tarihî" hem de az çok "ibret verici" bir mâhiyet taşımaktadır.

Gerçek şu ki : *mantık* ve *felsefe* ile uğraşanlara, adı geçen zümreler eskiden "kâfir" damgasını vuruyordu. Bu şiddetli ithamlar Ebû Hâmid el-Gazzâli (m. 1038—1111)'nin zamânına kadar böylece devam etmişti. Ancak Gazzâli, çeşitli eserlerinde *"mantığın haram olmadığını"* ilân edince, mantıkçılar biraz olsun rahat nefes alabilmişti. Çünkü Gazzâli, bugüne kadar İslâm dünyasının en çok itibâr gören ve itimâda şâyan bir âlimiydi. Nitekim ona *İslâmın hucceti* deniliyordu.

Gazzâli'nin bu konudaki tesîri, daha ziyâde *avâm* üzerinde görülüyordu. Fakat, Gazzâli'den sonraki bazı meşhur *ulemâ*, mantık ve felsefeyi *redd*'etmekten hiçbir zaman geri kalmadılar. Meselâ :

İbn Teymiye (m. 1263—1328) adındaki meşhur bilgin, *el-Redd al'el-Mantıkıyyîn* (yani : Mantıkçılara Reddiye) adında bir kitap yazmıştı [1]. Başka bir eserinde de "*kıyâs*"ın bizi hakikate götürmediğini isbât etmek istiyordu. İşte bu eser, *Risâle fî mân'el-Kıyâs* (yâni : Kıyâsın

[1] Şiblî, *Sadr-i İslâm*, c. III, s. 1139, ayr. 1147 ve 1160.

mânâsına dâir risâle) adını taşıyordu [2]. İbn Teymiye ayrıca tasavvufu da redd ederek İbn'ül-arabî (m. 1165—1240) gibi meşhur sûfî'leri şiddetli hucumlara hedef yapmıştı.

Celâleddîn Suyûtî (m. h. 911 / m. 1505) ise, islâmın çok ünlü bir bilginiydi. Onun, (mantıkla uğraşmanın harâm edilmesi) mânâsına gelen *Tahrîm'ül-iştigâl bi'l-mantık* adındaki eserinin [3] gâyesi de buydu.

Fazl b. Nevbaht (m. 849—923) ın "Kıyâsın ibtaline dâir" mânâsına gelen "*Risâle fi ibtâl il-Kıyâs*" adındaki eseri dahi [4] mantık düşmanlığına bir örnek teşkil ediyordu.

Böylece numûneleri çoğaltmaktan vaz geçersek diyebiliriz ki bu hucumların tek gayesi herhalde islâmiyeti *yabancı tesirlerden korumak* idi. Yalnız görülüyor ki, sâdece mantık ve felsefe değil, fakat *Kelâm* (=Din Felsefesi) ve *Tasavvuf* dahi bu nevi hucumlara uğramaktaydı. Kitabımızın "*Giriş*" kısmında (bk. s. 1—17) etraflıca izâh edilecek olan bu hususlara öncülük etmek üzere birkaç noktaya daha dokunmamız gerekiyor.

Biraz önce bahsettiğimiz gibi, İbn'ül-arabî'nin kendisi de böyle hücumlara uğramıştı. Hâlen elimizde, onun aleyhinde verilmiş eski *fetvâ*' lar mevcuttur. *Fetva*, bilindiği üzere fıkıh bilginleri mânâsına gelen *fukûhâ* tarafından veriliyordu. Şu halde *fukahâ*, islâm ulemâsının en mutaassıp zümresini teşkil ediyordu. İşte İbn'ül-arabî, kendi zamânındaki bâzı *fakîh*'leri (bu şiddetli fetvâ'larından dolayı) *Firavun*'lara ve *Deccal*'lara benzetmekten kendisini alamamıştı [5].

Taassup hareketleri sâdece muayyen asırlara ve belli şahıslara inhisar etmiyordu. Nitekim, biraz önce bütün islam dünyâsının itimâd ve saygısını kazandığını söylediğimiz Ebû Hamid el-Gazzâlî dahi, bu nevi hucumlara uğramış bir şahsiyettir. Fakat ona yapılan hucumlar, Doğu İslâm bölgesinde değil, Batı İslâm ülkesinde (yani Endülüs müslümanları arasında) görülmekteydi. İşte bu hucumlardan tipik bir misâli bize İbn'ül-arabî anlatıyor. Görüleceği üzere, burada da mütecaviz olan zat, yine bir *kadı*'dır. Hâdise şöyledir :

İbn'ül-arabî (m. 1165—1240) 'nin, İbn Zeyn el-Yâbûrî isimli bir ho-

2 bk. **İslâm Ansiklopedisi**, cüz. 49, s. 828 (no. 24). İbn Teymiye'nin *kıyâs* hakkındaki düşünceleri için bk. Şiblî, *ayni eser*, c. 3, s. 1162.

3 Kâtib Çelebi, *Keşf'üz-zunûn*, c. 2, s. 1365.

4 Şiblî-i Numânî, *Târih-i İlm-i Kelâm* (farsca terc.) c. 1, s. 38 ayr. bk. İbn'ül-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 176—177, ayr. 264 ve 266.

5 bk. N. Keklik, *İbn'ül-arabî*, s. 98—99.

cası, Kurtuba (=Cordova) şehrinin kadısı olan Ebu'l-Kâsım Ahmed b. Hamdîn'in yazdığı *Gazzâlîye Reddiye* adlı kitabını okumuş idi. İbn'ül-arabî'nin dediğine bakılırsa, adı geçen Kadı İbn Hamdîn, bu eserde Gazzâlî'yi lânetlemekteydi. İşte böyle bir eseri okuyan Şeyh Yabûrî de, (âdetâ bir ilahî cezâya çarptırılmış gibi) gözlerini kaybetmiş, kör olmuştu. İbn'ül-arabîye göre Şeyh Yabûrî, bu kitabı bir daha eline almayacağına yemin etmiş ve tövbekâr olduğu için, gözleri tekrar açılmıştı [6]. Ayni hâdiseyi, başka bir eserinde tekrar ele alan İbn'ül-arabî, adı geçen hocası Şeyh Yabûrî'nin tipik bir rûyâsını da bize naklediyor :

Şeyh Yabûrî, bir gece rüyasında Gazzâlî'yi görmüş. Gazzâlî'nin elinde bir zincir varmış ve zincirin ucuna da bir "*domuz*" bağlıymış. Şeyh Yabûrî, rüyâda Gazzâlî'ye sormuş :

— *Bu domuz nedir ?*

Gazzâlî de ona şu cevabı vermiş :

— *Bu domuz*, (beni reddeden) *Kadı İbn-i Hamdîn'dir* [7].

Gerçek şu ki, Endülüs ve Mağrib ulemâsı, akli ilimlere ayak uydurmakta çok geçikmiş ve başta Gazzâlî olmak üzere, kitaplarında tefekkür mevcut olan her çeşit düşünür, o çevrelerde kolayca barınamamıştır. Nitekim İbn Rüşd (m. 1153—1198) dahi belki ayni sebeblerle, bir zamanlar câmîlerden kovulmuş, kitapları şehir meydanında yakılmıştır.

Her ne olursa olsun, bu misâlleri çoğaltmak niyetinde değiliz. Çünkü kitabın başlarında bu konuda yeterli örnekler verilmiştir. Bunları bir yana bırakalım ve şimdi *mantık* ve *felsefe*'ye yapılan bu hucumlara karşı, büyük türk âlimi Kâtib Çelebi (m. 1606—1656) 'nin anlattığı ibret verici hadiselere gözlerimizi çevirelim. Diyor ki :

Ebû Hayyân (ölm. m. 1334)'ın, "*el-Bahr'ul-muhît*" adlı eserine göre [9], Endülüste, kendi asrında mantıkla uğraşanlar, -fakihlerin ve dogmatiklerin hucumlarından korktukları için- m a n t ı k'a (benzetmeli bir isimle) m e f 'i l adını veriyorlardı [10]. Kendisi de Endülüslü bir islâm

6 İbn'ül-arabî, *Rûh'ul-Kuds* (Hâlet ef. 812) vr. 72b—73a.

7 İbn'ül-arabî, *el-Dürret'ül-fâhire* (Fs'ad ef. 1777) vr. 107b—108a. ayr. bk. N. Keklik, *İbn'ül-arabî*, s. 98—99.

9 bk. Kâtib Çelebi, *Keşf*, s. 226 : Buradaki izâhata göre, bu âlimin tam adı Ebû Hayyân Muh. b. Yusuf'tur. Endülüslü olup, adı geçen ve *tefsîr*'e dair olan eseriyle meşhûr olmuştur.

10 Kâtlb Çelebi, *ayni eser*, s. 1862.

bilgini olan Ebû Hayyân, adı geçen bu eserinde meselâ Fahreddîn Râzî (ölm. m. 1209)'den bahsederken şunları söylüyordu :

"*Bu adam, islâm filozoflarından birçok şeyler nakleder. Fakat bu filozoflara h u k e m â (hakîmler) diyecek yerde s ü f e h â (sefihler=akılsızlar) demek daha doğru olur. Çünkü onlar, Peygamberin düşmanları olup, İslâmiyeti tahrîf eden kimselerdir. Bu gibi kimseler müslümanlara, yahudilerden ve hıristiyanlardan daha zararlıdır. Çünkü halîfe Hz. Ömer, bir ilâhî kitap olmasına rağmen Tevrat'ın dahî okunmasını yasak ettiğine göre, filozofların eserlerini okumak yasağı daha da yerinde olur. Filozoflar ne bir âyet'i ne de bir hadîs'i hatırlarında tutmağa lüzum dahî görmezler . . . . . . İşte İbn Rüşd ve İbn Sînâ misalleri . . . .*".

Ve bunlardan sonra Ebû Hayyân, şunları ilâve ediyor :

"*Ben şahsen Mısır'a gittiğimde, bu memlekette filozofların uydurmuş olduğu câhilâne şeylerle birçok kimselerin hiç çekinmeden ve açıkça meşgul olduklarını gördüm ve buna şaştım. Çünkü biz Endülüste böyle şeylerden çekiniriz. Meselâ mantık'a dair bir kitap satılacak olsa g i z l i c e satılır. M a n t ı k sözünü açıkça kullanmağa kimse cesaret edemez ve buna M e f 'i l adını verirler. Hattâ İbn'ül-Ahmer Ebû Abdillah Muh. b. Abd ür-Rahmân isminde ve İbn'ül-Hakîm diye meşhur olan bir vezirle şahsen tanıştığımda, kendisi bana bir mektup yollamış ve islâm filozoflarından birinin mantığa dair bir eserini (ya istinsâh ettirmemi yâhut ta satın almasını) ricâ etmişti. Kendisi bir vezir olduğu halde, bu mektubunda m a n t ı k sözünü açıkça kullanmağa cesâret edememiş ve bunun yerine sâdece m e f 'i l tâbirini kullanmıştır*[11].

Hulâsa olarak, fantezi kabilinden bu hâdiseleri bir yana bırakırsak diyebiliriz ki, son islâm uleması, mantıkla uğraşmalı mı yoksa uğraşmamalı mı ? meselesiyle meşgûl oldular. Fakat umûmî olarak kabûl edildiğine göre, mantık araştırmaları (herkese değil sâdece) olgun zekâlı ve gerek Kur'ân gerekse Hadîs bilgisi tam olan insanlar için câiz sayılmıştır [12].

* * *

İmdi, kitabın hazırlanışı konusunda aşağıda verilecek bâzı açıklamaların da mâzur görülmesi icab ediyor :

11 Kâtib Çelebi, *ayni eser*, s. 1289, not. 1.

12 İbr. Madkour, *L'Organon*, s. 246.

Bu araştırma, senelerce evvel, yânî 1955'de sona ermiş fakat neşredilmesi ondört yıl sonra, ancak bugünlere nasib olmuştur. Gençlik yıllarımıza âidiyetine ve bâzı hususlarda noksanlık ihtivâ etmesine rağmen, olduğu gibi neşredilmesi uygun düştü. Çünkü bu çeşit çalışmalarımızı, müteâkib senelerde ihmâl ederek başka mevzûlarda neşriyat yaptık ve *mantık* problemine (bâzı ilâveler, tertib ve yeni bibliografya dışında) tekrar eğilmek mümkün olmadı.

Buradaki gayemiz, o senelere kadar üzerinde birkaç araştırma bulunan ve ilk defa Steinschneider ile Fr. Dieterici gibi iki batılı araştırıcının gayretiyle tanıtılan türk filozofu Uzlug oğlu Farabî'nin (m. 870-950) *mantık târihi* içindeki yerini göstermekten ibâretti. Fakat konu, sonradan duyulan bir ihtiyaç ile genişletildi ve tek bir çalışma plânında, organik bütünlük kaybolarak iki cild haline geldi. Böylece birinci cild içinde, Farabîyi hazırlayan mantık an'anesi, Süryânîlerden başlatılarak, tâ XVIII. asra kadar devâm ettirildi. Bu arada, belli başlı tedkiklerde isimleri ve cisimleri bulunmayan bâzı mantık eserlerinin, (Türkiye kitaplıkları taranarak) nüshaları bulundu ve bu sebeble islâm mantık târihine mütevâzi bir hizmet düşünüldü. Bir araya bağlanan ve bu kitabın ikinci kısmını teşkil eden II. cild'te ise Farabî'nin *mantık* çalışmasını -sistematik bir şekilde- ele almak mümkün oldu.

O senelere kadar Farabî'nin mantığa dair eserlerinin herhangi bir nüshası bilinmiyordu. İlk defâ olarak Prof. A. Ateş, bu küllîyâtın bir nüshasına tesâdüf edip, haber verdi (Hamidiye, 812). İşte bundan sonra, ayni küllîyâtın ikinci nüshasına biz tesâdüf ettik (Feyzullah ef. 1882). Nihayet üçüncü bir nüsha da, arkadaşımız Doç. Dr. Fuat Sezgin tarafından bulunup, bize haber verildi. (Topkapı Sarayı, Emânet 1730) Böylece ortaya çıkan üç nüshaya dayanarak Farabî'nin *Kategoriler*'inin arapça tenkidli neşrini hazırladık ve yaydık. Bu metne dayanarak, Farabî ile Aristoteles arasında *Kategoriler*'in hangi hususlarda birbirine uygun (veya ayrı) şekilde ele alındığını göstermek için, *Tahlili bir araştırma* yaptık.

Türkçemizde, islâm mantığına dair etraflı bir araştırmanın yokluğu bakımından böyle bir konu, önemliydi. Hocam Prof. H. Ziyâ Ülken'in, umûmî çerçevedeki *Mantık Târihi* (İstanbul, 1942), adıyla, mantık zihniyetinin gelişmelerini takib eden eserinde, İslâm Mantığına da önemli bir fasıl ayrılmış fakat burada sadece İbn-i Sînâ (m. 980—1307) mantığı üzerinde durulmuştu. (bk. *ayni eser*, s. 80—122). İşte *İlk* ve *sistemli* mantıkçı olması bakımından, Farabî'nin mantık eserlerine duyulan bu ihtiyaç, bizi bu konuya eğilmeğe sevk etmişti. İbrâhim

Madkour'un *L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe* (Paris 1934) adlı eseri dahi İbn Sînâ Mantığı üzerinde duruyordu. Khalil Georr'un *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beiruth, 1952) adlı araştırması, *Kategoriler*'in tarihçesi için, çok faydalı bir eserdi. Ancak bunda da Farabî mantığını gün ışığına çıkaracak bir şey yoktu. Zira, yukarda bahis konusu nüshalar, seleflerimizin zamânında henüz bilinmiyordu. Bu nüshaların ortaya çıkıp tanıtılması sayesinde Donlop'un ingilizce tercümeleri (bk. İslamic Quarterly) 1956 senelerine rastlar. Bu konudaki çalışmalar ise, müteakib senelerde oldukça arttı ve Prof. Nicholas Rescher'in *The Development of Arabic Logic* (London, 1964) adlı eseri, milâdi IX—XVI. arasında yetişen islâm mantıkçılarını (sâdece biografik ve bibliografik referanslar ihtiva eden kaynaklar bakımından) ele almış, fakat bahsedilen islâm mantıkçılarının eserlerinin nüshalarını göstermemiştir. Ayni yazarın diğer bir eseri olan *Studies in the history of Arabic Logic* (London, 1963) ise, bazı analitik izahlar ihtivâ etmektedir. Ancak bu konuda işaret etmeği gerekli bulduğumuz nokta şudur: İslâm mantıkçılarının büyük ekseriyeti arap değildir. Buna rağman Prof. N. Rescher, her nedense kitaplarına "*arap mantığı*" ismini koymuştur. Oysa bu tabir, hem bu sebeble, hem de, *mantık ilmi*'nin ancak *islâmiyetten sonra* kurulması bakımından *islâm mantığı* şeklinde anılmak gerekir.

Birinci cildin dip notları, okuyucuyu yormasın diye, en sona konmuştur. Fakat ikinci cildinkiler mukabele edilebilmek için sayfa altında gösterilmiştir.

Mantık Tarihi'ni yazarken bibliografya ve gerekli irşadlarıyla yol gösteren hocam Ord. Prof. H. Ziyâ Ülken'e, ikinci cild'te tahliller konusunda çok değerli yardımlarda bulunan hocam Prof. H. V. Eralp'e teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca, bu kitabın itinâ ile dizilmesinde gayret gösteren Zafer Mert'e ve Fahrettin Tuğrul'a teşekkür borçluyum.

N. KEKLİK

GİRİŞ

BİLGİ NAZARİYESİ VE MANTIK

a) Bilginin meydana gelişi

Elektrik ampulü içinde yanan şey, *tungsten* mâdeni değil, *insan aklı*'dır. Çünkü medeniyet ve felsefe tarihlerinin, insanlığın akıl sâyesinde ulaştığı üstün başarıları târih boyunca saymasına bakarsak, yirminci asırdaki insan'ın *bilgi ve akıl* yönünden çok mükemmel bir seviyeye ulaştığını kabûle mecbur oluruz.

Gerçekte, insanı yapan *akıl*'dır. Aklı yapan da *tecrübe*'dir. Tecrübe ise *bilgi*'yi hazırlar. Bilginin de unsurlarına *mefhûm* denilir. Bu mefhumlar'ın teşekkül etmesine gelince : bilindiği üzere akl 'ın kâinât ile münâsebeti önce maddî vârlıklar ile başlar. Sonra bir "cins" veyâ "nevî" teşkil eden şeyleri, zihnimizde toplayarak onları tek bir söz ile ifâde ederiz : Meselâ *ferd* hâlindeki insanlar'dan bir *insanlık mefhûmu* doğması gibi.

İmdi, etrafımızı kuşatan *mâddî nesneler*'i, evvelâ *duyularımız*'a (yânî hasseler'imize) dayanarak öğrenmeğe başlarız. Meselâ : 1) *İşitme* duyumuz'la sesleri, 2) *Görme* duyumuzla renk ve şekilleri, 3) *Koklama* duyumuzla koku'ları, 4) *Tad-alma* duyumuzla lezzetleri ve nihâyet 5) *Dokunma* duyumuz sâyesinde de, ağırlık, düzlük vs. gibi keyfiyetleri idrâk ederiz. İşte günümüzde beş-duyu (fakat eskiden havâss-ı hamse) denilen şey bundan ibârettir.

Gerçekte, maddî nesnenin bütün'ünü *bütün* duyularımızla kavrarız fakat, ses, koku, ışık ve lezzet gibi madde ile kâim (yani var) olan realiteleri, sâdece *bir* duyumuz ile idrâk edebiliriz. Meselâ, ses hakkındaki intibâ, sâdece kulağımız'a bağlıdır. Bu sebeble seslerin tadına bakmak veyâ onları görmek mümkün değildir.

Bilindiği üzere *beş-duyu* (veyâ tek tek duyular) vâsıtasıyla maddî nesnelerden alınan *tenbîhler*, husûsi bir takım sinir yolları ile beyin'e ulaşmakta ve bunlar nevîlerinin ait oldukları nâhiyelere yerleşmektedir.

Bir şeye baktığımızda onu, *ayni an içinde* gördüğümüzü söyleriz. Bu intikâl bize çok sür'atli gibi görünse de, öyle değildir [1]. Her ne olursa olsun, beyne giden tenbîhler, düşünme melekemiz sâyesinde bir *hükm*'e bağlanmakta ve bu sûretle "*kırmızı*" cisimlerden elde edilen "*kızmızılık*" mefhûmu ile, muayyen bir cisim arasındaki "bağlantı"yı, belli bir "hüküm" ile ifâde ederek, "şu nesne kırmızıdır" deriz.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki: gerek *akıl*, gerekse *duyular*, (bilgi edinebilmemiz için) birbirine muhtaçtır. Nitekim bunlardan biri olmasa, diğeri de iş göremez. Meselâ, ses ve ağırlık gibi maddeye bağlı keyfiyetleri istediğimiz kadar idrâk edelim: Şâyet akıl olmasaydı, bunlardan bir *hüküm* (yani *bilgi*) çıkarmak mümkün olmazdı. Bunun aksi de böyledir: Nitekim duyular bulunmasaydı, o zaman akıl, kendi başına ses veyâ lezzet *mefhûmu*'na erişemezdi. Şu hâlde: *akıl* ve *duyular*, bilgimizin iki esaslı kaynağıdır ve daima berâber faâliyet gösterirler.

Bu noktaya ulaştıktan sonra, sorulması gereken şudur: Duyular vâsıtasıyla akla giden tenbih ve intibâlar, acaba idrâk edilen maddî keyfiyetlere tam mânâsıyla *uygun* mudur? Başka bir deyişle: Duyuların bize naklettiği ihsaslarla, eşyânın kendisi, acabâ *ayni şey* sayılabilir mi? Bir misâlle izâh edelim: Acabâ, "*maddî ateş*" ile, ondan edindiğimiz "*ateş tasavvuru*" ayni şey midir? Tabiatiyle değildir. Çünkü "ayni şey" olsaydılar, o zaman soğuk havalarda *ateşi düşünmek* sûretiyle *ısınmak* kâbil olurdu. Bu imkansızlık (yâni *madde* ile *bilgi*'nin birbirleride tam mânâsıyla tetâbuk etmemesi) başka bir bakımdan da sâbittir. Meselâ *ateş* ile *ateş tasavvuru* "ayni şey" olsaydı, o zaman maddeten *tek* olan ateş, *iki* varlık hâline gelirdi ki, zihnimizin *ayniyet* (identité) ve *tenâkuz* (contradiction) kanunları bunu reddederdi. Çünkü "ayniyet" prensipine göre, bir şey ancak kendisinden ibârettir. Tenakuz kanûnu'na göre de bir şey, hem kendisi hem de başkası olamaz. Şu hâlde, bir "nesne" ile onun "tasavvur"u ayrı ayrı şeylerdir ve demek oluyor ki, *madde* ile ondan hâsıl olan *bilgi*, birbirine aslâ tetâbuk etmez. Etmeyince de, eşyâ hakkındaki *bilgimiz* ile

[1] Umûmî tıb kitaplarına gore, sinir tenbihi, sâaiyede 70 metrelik bir hızla yayılır ki, bu da saatte 250 kilometrelik bir sür'at demektir. İmdi, 250 km. uzunluğunda bir insan tasavvur edelim: Böyle bir mahluk, ayağına batan bir şeyin acısını, ancak bir saat sonra hissedecek ve ancak o zaman bağıracaktır. Şu halde küçük bir insan bedeni için sâniyede 70 metrelik yayılma hızı gösteren bir sinir tenbihi'nin sür'ati, sanıldığı kadar büyük olmayıp. nisbî (izâfî) bir sür'attir.

bizzat *eşyâ*'nın birbirine tıpatıp uymadığı ve bu sebeble de, *bilgtmiz'in sahih* (doğru) *olmadığı* meydana çıkar.

Gerçek bilgi'nin tek yolu vardır : Bir şeyi tam olarak bilmek için "*o şeyle ayni şey olmak*" lâzımdır. Fakat, "bir şey ile ayni şey hâline gelmek", bu sefer *Süje-Obje* (S-O) yâni *Bilen* ve *Bilinen* münâsebetini ortadan kaldıracağı için, ***bilmek*** denilen hâdise de ortadan kalkacaktır. Şu halde, ***bilgi*** dediğimiz şey, hangi bakımdan ele alınırsa alınsın, hiç bir sûrette mutlak değildir : Sâdece nisbi, izafi ve kısmî sayılır.

İmdi, *hakîkat*'a yani *gerçek bilgi*'ye ulaşmamızı engelleyen bu husûsların temeli de, duyularımız'ın ***yanlış*** intibâlar vermesinden ibârettir. Meselâ, sâhilden hareket eden bir vapurdaki insan'ın, vapur değil de sâhil hareket ediyor sanması, görme idrâkimizin bir kusûrudur. Zâten insan gözü, kâinâtı çok dar bu açı'dan müşâhede edebilir. Yâni, insanda görme kuvveti, belli bir ***zâviye*** ve keza muayyen ışık dalgalarına göre, (hududlu şekilde) yaratılmıştır. Meselâ : gama, ultra-viole, infra-rouge ve röntgen şuâları, ayrıca elektrik dalgaları insan gözü tarafından idrâk edilemez. Gözün idrak ettiği dalga boyu 400 milimikron'dan 800—830 milimikron'a kadar (1 milimikron=$\frac{1}{10.000.000}$mm.) olan sahadır. Bundan başka, gözün ***görme zaviyesi*** de, asgari olarak 1^0 (bir derece) 'dir. Bundan daha küçük bir zâviyeden gelen ışık (dalgaları) da, ayni şekilde, idrâk sahâmıza girmez [2]. Âmiyâne bir misâl verelim : Güneş ve ona benzer kaynaklardan çıkan ***ışık sâyesinde***, eşyâyı görürüz. Fakat bizzat ışık kaynağı olan *güneş*'e gözlerimizi çevirecek olsak, bu sefer onu görmekten âciz kalırız. Yahut da aksine : ışığı tamâmen ortadan kaldırsak, o zaman ***mutlak karanlık*** içindeki eşyânın kendisi görünmez olur.

İşitme duyumuzdaki durum da böyledir : Nitekin insan kulağı, sâdece 16 ila 20.000 arasındaki ihtizazları (sesleri) duyabilir. Bunun dışında (yâni 16'dan az ve 20.000'den çok olan) ihtizazlar ise, işitme kuvvetimizin dışında kalır ve onları yok zannederiz.

Dokunma duyumuza gelince : insanda idrâk sahâsı, bir derece ve izâfiyet meselesidir. Elimizdeki bir gram ağırlığa 1 kilo ilâve edersek bunun derhal farkına varırız. Fakat elimizdeki 1 kilo ağırlığa 1 gram ilâve edersek, hissetmeyiz. (Weber-Fecher Kânûnu). Bunun gibi bütün

2 Bk. H. Piéron, *Traité d'Ophtalmologie*, Paris, 1939, c. 2, s. 506—507. (Bunu, göz tâbibi Doç. Dr. Semih Gözonar'a borçluyum).

vucûdumuzu sarmış olan sinir dokusu muayyen tenbihlere göre duyma kâbiliyetine sahiptir. Sivri, batıcı, sıcak ve soğuk eşyâyı daha kolay idrâk ederiz. Fakat kendi sıcaklığımızda, kendi evsâfımızdaki şeyleri daha zor kavrarız. Bazı hâllerde ise, dokunma duyusuna hitab eden faktörler, dışta ve bizden uzakta olabilir. Meselâ, *infra-rouge* şuâlar gözle görülmez fakat biz onları "harâret" olarak hissederiz. Bu harâret'in, soğukluğun, sivrilik veya düzlüğün mâhiyeti - sâdece dokunma duyumuz bahis konusu olduğu takdirde- çoğu zaman mübhem ve hattâ mechûl kalabilir.

Koklama ve tad almanın fizyolojik mekanizması da buna benzemektedir. Her ne olursa olsun, anlaşılıyor ki *bilgi*'mizin esas kaynağını yahut vasıtasını teşkil eden *duyular*'ımız hududlu bir sâha için muteberdir. Bu sebeble de duyular bize, bazen *noksan*, bazen de *yanlış* intibâlar vermekte ve bu nevi intibâlara dayanan aklımız da, pek tabii olarak *yanlış ve noksan hükümler*'e ulaşmaktadır.

Bundan çıkan sonuç şudur: İnsan bilgisi, dâima yanlış esaslara dayanır ve akıl, bu sûretle bizzat *hakîkât*'ı değil ancak *zevâhir*'i (yani dış görünüşleri) idrâk eder. Şu halde biz, kâinâtı dolduran nesneleri, *oldukları gibi* değil fakat sâdece bize *göründükleri gibi* (yahut *göründükleri kadar*) öğrenebilmekteyiz.

b) Şe'niyet-Zevâhir ve Mantık

Hakikat (yani Şe'niyet) ile *zevâhir* arasındaki fark: Bir *insan* ile onun çok bulanık su üzerindeki *aks*'i arasında mevcûd olan farka benzer. Bu sebeble "*hakikâtın bilgisi*" mübhem bir kopya'dan (=imaj'dan) ibâret olan "*zevâhir bilgisi*" nden önce gelir. İşte bu sebebledir ki, hazret-i Peygamber (S. A.) hakikat bilgisi'ni kasdederek, Allah'a şöylece duâ etmişti:

"... *Ya Rabbi, bize eşyâyı olduğu gibi göster* ..."

Bu sözün mânâsı şudur: Ya Rabbi, bize *zevâhir* (yani dış görünüşler) bilgisini değil fakat *şe'niyet* (=hakikat=réalité) bilgisini ver. İşte Peygamberimizin bu duâsı, İslâm feylosoflarının da, bilgi konusunda esâs gayesini teşkil etmiş ve onlar da felsefe'yi tarif ederken, bu ilmi: "*esyâyı olduğu gibi bilmek*" (ان يعلم الاشياء كما هى) sözleriyle açıklamışlardı. Fakat islâm filozofları buna rağmen eşyanın şe'niyetini (yâni değişmeyen sâbit hakikatı'nı) bilmemizin mümkün olmadığını itirâf etmek zorundaydılar.

Böylece, yanlış ve noksan prensiplere dayanmak zorunda kalan

akıl, hakikatı k e ş f ve doğruyu bulabilmek için, bu sefer kendisine bir *misdâk* (criterium) aramıştır ki, buna da *mantık* adı verilir. Nasıl : *güzel sesler* bir sisteme bağlanıp *mûsîkî* bilgisi meydana gelmişse ve nasıl *lisân* kaideleri *gramer* sayesinde tesbit edilmişse, işte bunlar gibi, *doğru bilgi* ve hükümleri keşf edebilmek için bu sefer *mantık* ilmi, sistemli şekilde bundan 2400 sene evvel *Aristo* (m. ö. 385—322) tarafından kurulmuştur. Asırlar boyunca bütün feylesofları tesir altında bırakan fakat tatbîk ediliş şekline göre iki yüzü de keskin bir bıçak gibi olan "*mantık*" ilmi, bâzen tersine işletilmiş ve bu sâyede birçok "*safsata*" lar vucûda gelmiştir. Meselâ, çok sür'atle koşan bir kimsenin kendi önündeki kaplumbağayı geçemeceği mantık sâyesinde isbât edıldiği gibi, yine mantık bakımından az çalışmanın çok çalışmaktan daha iyi olduğu, veyâ saâdet'in tembellik'de bulunduğu isbât edilmektedir.

Bütün bunları bir misalle açıklamak istersek : Evvelâ, insanı mes'ûd eden şeylerin (*iyi ve güzel*) şeyler olduğundan hareket ederek, (*sıhhat*), (*bilgi*), (*çalışkanlık*) vs. gibi unsurlarla saâdete erdiğimizi söyleyelim ve şimdilik, bunlar arasında görülen (*çok çalışmak*) prensibi üzerinde duralım : Meselâ, daktilo yazmasını bilen bir insan farazî olarak bir sayfada bir hatâ işlerse, on sayfada on hatâ, yüz sayfada yüz tâne hatâ işleyecektir. Şu halde, insan ne kadar çalısırsa; o kadar da çok yanlışlık yapıyor demektir. Oysa hatâ işlemek k ö t ü birşey olduğu ve insanı bedbaht edeceği için, ne kadar a z hatâ işlersek, o kadar mes'ûd olacağımız da meydandadır. Şu halde (az hatâ işlemek) (yani mes'ûd olmak) için, az çalışmak lâzımdır neticesine ulaşıyoruz. Halbuki başlangıçta, (çok mes'ûd oimak) için (çok çalışmak) lâzım geldiği prensibinden hareket etmiş, fakat mantıkî zarûretle bunun zıddı olan bir sonuca varmış bulunuyoruz.

Gürüldüğü gibi, zaman ve mekân'ı nâmütenâhî bölmek sûretiyle düşülen çelişmelerden ayrı olarak, nisbetleri sonsuz şekilde çoğaltmak sûretiyle, "iyi" nin "kötü" haline getirilmesi de mantıkî kıstaslar bakımından mümkündür. Mantık, isterse bu safsata'lardan tamâmen kurtulsun : Bu ilim, yine de tekmil bilim sayılmayacak ve isbatlı ilim herşeyi kuşatamayacaktır. Nitekim bu görüşü savunanlardan biri de matematikçi Henri Poincaré (1854—1912) dir.

Bundan önceki paragrafta "şe'niyet" i değil ancak "zevâhir" âlemini idrâk edebildiğimizi göstermiştik. Meselâ Rönesans devrinden bu yana câzibe kanunlarını biliyoruz, fakat kâinâtı dengede tutan bu kanunları değiştirmeğe gücümüz yetmiyor. Su'yun terkibini keşf ediyoruz,

fakat onun ihtivâ ettiği oksijen ve hidrojen unsurları dışında, başka bir unsurla "su" icad edemiyoruz. Böylece anlaşılıyor ki müsbet ilim dediğimiz akıl eserleri, varlıktaki hadiselerin *nasıl* cereyan ettiğini göstermekle berâber, bunların *niçin* böyle olduğunu kat'iyyen izah edemiyor.

Hadiselerin *niçin*'iyle uğraşan *felsefe*'dir. Fakat bu da aklî bir ilim olarak, (ilimlerden arta kalan yani halledilmemiş tortu suallerle uğraşırken), muayyen bir hadde eriştiği zaman akıl durduğu için, eşyâ'nın şe'niyyeti bir türlü bulunamıyor ve insan zekâsı "zevâhir âlemi" sâhasında bocalayıp duruyor.

Gerek idrâk etmek gerekse düşünmek ve anlamak "hududlu" olduğuna göre, asıl hakikat'ı öğrenmeğe çalıştığımız fakat onu örten bir perde ile karşılaştığımızda, iki ihtimalden biri olacaktır :

1) Ya, "hakîkat"ı hiç bir zaman kavrayamayacağımızı kabul ederek, sâdece "zevahir" bilgisiyle yetineceğiz : *Felsefe*'nin görüşü budur.

2) Yahut da, asıl şe'niyyetin Allah tarafından bilindiğini ve bu "şe'niyyet" in O'nun tarafından : İsteyen kimselere verilebileceğini düşüneceğiz. Bu da *mysticisme*'in *(tasavvuf'un)* görüşüdür.

Buraya kadar verdiğimiz açıklamalar bize şunu öğretiyor ki, insan aklı her ne kadar "büyük bir kuvvet" ise de, ona "sonsuz bir kuvvet" adını vermek kat'iyyen câiz değildir. Gerçi başlangıçta söylediğimiz gibi, elektrik ampulü içinde yanan şey, tungsten mâdeni değil, insan aklıdır. Fakat şunu da kesin olarak bilmek gerekir ki, teknik ve fen başlarının akıl sâyesinde sağlanması ile bizatihi realitelerin bilinmesi ayrı ayrı şeylerdir ve bunları birbirine karıştırmamak lâzımdır. Çünkü, birkaç defâ üzerinde durduğumuz gibi insan aklı ancak "zevâhir" bilgisini veren "nasıl" lar üzerine dayanmakta, fakat "niçin" leri öğreten "hakikat bilgisi" dâimâ gizli kalmaktadır. Şöyle ki :

Sâbit bir müşâhid'in karşısında hareket eden varlık ile, *sâbit bir varlık*'ın karşısında hareket eden bir müşâhid arasındaki fark, sâdece perspektif'den ibâret değildir. Farzedelim ki, insan "sabit bir müşahid" tir ve dâimâ hareket eden ise "kâinât" olsun. Bu durumda sâbit bir müşâhid olarak insan, kâinâtı (tıbkı bir sinema filminde olduğu gibi) müselsel *enstantene*'lerin birbirini tâkib etmesi şeklinde hareket ediyor zannedecek fakat "kâinât hadiseleri"nin teşkil ettiği şerid'i meydana getiren bu hâdiseleri teker teker müşâhede edemeyecektir. Nitekim, İslâm *kelamcılar*'ının dediği gibi : müselsel bir zaman ve mekân kavramı içinde "*arazlar, iki ân devâm etmez*" yani, her ân değişen (veyâ

değişir görünen) zevâhir âlemine bakarak, asıl realiteleri (yâni her zaman sâbit olan şe'niyeti) gözden kaçırıyoruz. İşte görülmesi icâb eden de, bu "şe'niyet" dir fakat bu şe'niyeti bir dereceye kadar bize öğretebilecek olan yine *felsefî düşünce* ve *mantık*'dır.

Sözün başlarında demiştik ki, insanı yapan *akıl*'dır, aklı yapan da *tecrübe*'dir. Nitekim aklı geliştiren birçok bilgi'lerin tecrübe'den doğduğunu hemen herkes bilir. Fakat tecrübeleri ikiye ayırmak lazımdır.

1) *Objektıf* adı verilebilecek olan bir tecrübe'yi, ayni zaman ve aynî şartlarda birçok kimseler yapabilir. Meselâ kaynatılan su'yun buharlaştığını gösteren tecrübe, şahsa âit değildir ve bu nevi tecrübeler her zaman ve herkes için umûmîdir. İşte *ilmi bilgi* buna denilir. Felsefe de, bu nevi bilgileri benimser.

2) Fakat diğer bâzı tecrübeler vardır ki bunlar *ferdi* ve *sübjektif*'dir. Meselâ, *bal*'ın *tatlı* olduğunu her ferd bizzat tecrübe etmek sûretiyle öğrenir ve bilir. Bu nevi tecrübelerin isbât edilmesi bâhis konusu olmaz. Şu halde, ferde dayanan subjektif bilgi, ancak şahsa münhasır olduğu için onu bizzat *tatmak ve tecrübe etmek* gerekir. İşte *mistik* (tasavrufî) *bilgi* (veya *doksa*) denilen bilgi nevi de budur.

Tasavvufî bilgi ile *lojik bilgi* arasındaki fark meselesi, sâdece günümüzün konusu değildir. Nitekim mâzisi 1300 seneyi bulan *İslam Düşüncesi Tarihi*'nde mistik ve dogmatik temayülde olanlar ile felsefî ve lojik bilgi'yi savunanlar'ın mücâdelesi, bu konuda husûsî bir eser dolduracak kadar tipik hâdiseler ihtiva eder. Bu mücâdelenin, kısa ve umûmî hatlarıyla olan görünüşünü söz konusu etmeden geçmek ise, mümkün değildir.

c) İslâm'dan önce kültür seviyesi : *Câhiliye çağı*

İslâm medeniyeti'ni teşkil eden unsurlar arasında, "*tefekkür hayatı*", çok önemli bir yer tutar. Çünkü milâdî yedinci asrın başlarında İslamiyet, çeşitli medeniyet hamleleri arasında, türk âlimi Kâtib Çelebi (m. 1606—1656) 'nin dediği gibi, "... *eskiden, araplarca bilinmeyen felsefe bilgisi*" ne de [3] gereken önemi vermişti. Nitekim arapların gerek *ilim*, gerekse *inanç* bakımından tam bir *cehâlet* içinde bulundukları ve *tefekkür*'den hiç haberdar olmadıkları bu devreye, *câhiliye* (=câhillik) *çağı* adı verilmiştir ki, bu tâbir bizzat Kur'an-ı kerim tarafından, -tenkid maksadıyla- bir kaç defa kullanılmıştır [4].

[3] Kâtib Çelebi, *Keşf'üz-zünûn*, (İst. 1941), s. 32.

[4] Kur'ân, Âl-i Imrân, 154; Mâ'ide, 50; Ahzâb, 33; Feth, 26; Bu âyetlerde cahiliyye devri tenkid edilmektedir.

En eski zamanlardan Hz. Muhammed'in devrine kadar devâm eden bu çağda göze çarpan husûsiyet, güzel söz ve *şiir* san'atlarıdır. Üstelik bû devirde insanların *putperest*'liği de, tam bir cehâlet eseriydi. *Din* denilen unsur, bir sürü bağımsız ve karışık inançlardan ibâretti. Çeşitli taşlara, Güneş'e, Ay'a ve diğer yıldızlara tapılan bu çağda, pek tabiî olarak *Tek-Tanrı (=Allah)* mefhûmunu ve O'nun gerekli kıldığı ilâhiyât bilgisini aramak da beyhûdedir. Gerçi Kur'anda mezkûr "*hanîfler*" bir hakikat inancının mevcûdiyetini isbât eder fakat hem târih kaynakları hem de (son üç asırdan bu yana) batılı araştırıcıların keşfedip okuduğu kitâbeler [5] gösteriyor ki, İslâmiyetten önceki müsbet inançlar zamanla unutulmuş ve insanlar tam bir "*cehâlet*" içinde kalmışlardır. İşte *selâmet*'e erdiren *İslâm* inancının öz tefsiri de bu olmalıdır.

İbtidâi bir durumdan medeniyete geçen milletlerin her sâhada gelişmek mecburiyetleri vardır : Sâdeee askerî fetihler, devamlılık için kâfi değildir. İşte bu sebeble, askerî fetihlere muvâzi olarak *ilim* ve *düşünce* sâhalarını da feth etmek lâzım geliyordu. Nitekim müslümanlar, Hz. Muhammed'in getirdiği yeni imânın etkisiyle, bir taraftan *birlik sağlamak*, diğer yandan da *islamı yaymak* için fetihlere girişerek, otuz sene gibi kısa bir süre içinde Irak, Suriye, Mısır ve İran gibi komşu ülkeleri ele geçirdiler.

Askerî yönden başarı elde edilmişti : bunun ardından da sıra *ilimlerin fethedilmesi*'ne geliyordu. İyi tesâdüftür ki, işgâl edilen bu memleketlerde eski medeniyet ve kültür eserleri bol miktarda mevcut idi. Meselâ, o zamanki Sûriye ve dolaylarında yaşayan *hıristiyan Süryâniler* islâm düşüncesinin doğuşunda, ön plânda rol oynamışlardı. Ayrıca Mısır'da, İskender tarafından kurulan ve antikçağ düşüncesinin aktarıldığı *İskenderiye şehri*, bilhassa zengin *kütüphâneleri*'yle aynı hizmeti görmüştü. Bunun gibi, Sûriye ve Mezopotamya bölgelerinde daha birçok *felsefe ve ilim mektebi*, İslâmiyetin doğuşuna kadar faâliyet göstermiş, sonra da bu ilim merkezlerinin üstadları *para karşılığında* fikir kitaplarını arapçaya çevirmişlerdi. Bu *tercüme faâliyeti*, kitabımızda daha etraflı şekilde izâh edileceği için (bk. s. 36—42) ayni konu üzerinde durmayacağız. Şimdilik şu kadarını belirtelim :

İslâm tercüme faâliyeti sırasında *Aristo*'nun eserleri en başta geliyordu. Bu arada çeşitli *şârihler*'in fikirleri de İslâm kültürüne nakledilmekteydi. Aristo, gerçi orijinal Aristo değildi fakat onun eserlerinin

5 **Nihat Keklik, *Allah, Kâinat ve İnsan* (İst. 1967), s. 53—59 ve not, 225—245. Burada etrâflı bilgi verilmiştir.**

Ortadoğuda çok yaygın olması ve o devirlerin en büyük filozofu sayılması sebebi yeterli idi. Kendi devrindeki bütün ilimleri tam olarak kuşatan ve salâhiyeti şübhe götürmez rakibsiz Aristo, hemen her sâhada ciddî eser verdiği için, bugün dahi tarihin en büyük filozoflarından biri sayılmaktadır. Onun eserlerine *şerh* yazanların kitapları da dolayısıyla çok rağbet görüyordu. Nitekim, Fârâbî (m. 870—950)'nin mantık konusunda, son zamanlara kadar orijinal sayılan bâzı düşüncelerinin, esâsında bu gibi şârihlerden aktarıldığını, (grekçe metinleri tesbit ederek) bir makâlemizde ortaya koymuştuk [6]. Bu sebeble, müslüman filozoflarda görülen grek felsefesinin izlerini iyice belirtmeden, bir islâm düşüncesi târihi yazmağa kalkışmak, hatâlı ve noksan bir iş sayılır.

Bütün bunlardan çıkan netice şudur : İslâm düşüncesi, *tercüme faâliyeti sâyesinde* meydana gelmiştir. Eski medeniyet ve kültür malzemesini, kendi bünyelerine uydurmak sûretiyle (yâni islâm inançları açısından) tekrar ele alan müslüman filozoflar, böyle bir kısır noktada kalmamış, onu esaslı şekilde işleyerek nisbeten mükemmel bir islâmî şekle sokmuşlardır. Bu başarının sırrı da, kanaâtimizce iki noktaya dayanır. Birincisi, işin içine islâmlığın karışması, ikinci de, tercüme edilen eserlerin birçok tercüme hatâlarıyla dolu olmasıdır. Çünkü mütercim durumunda olan Süryânîler, arapçayı ancak islâm fütûhatından sanra öğrenmişler ve zâten yabancı oldukları grekçe eserleri arapçaya çevirmişlerdir. Bu sûretle iyice bilmedikleri iki dil (yâni grekçe ile arapça) arasında yapılan tercümelerin sıhhati, münâkaşa konusudur. İşte bu tercümelerin ihtivâ ettiği yanlışlar ve mübhem noktalar üzerinde *düşünürken* islâm mütefekkirleri de *orijinal* fikirlere ulaşabilmişlerdir.

d) İslâm mütefekkirlerinin kronoloji hatâları

İslâm düşünürlerinin eskiçağ felsefesiyle temâsının ancak *dolaylı* bir şekilde olduğunu ve tercümelere dayandığını dikkate alırsak, onların eskiçağ filozoflarının kronolojisini, hüviyetini ve eserlerini kesin şekilde bilmediklerini de kolayca farkedebiliriz. Sâdece nakil ve tercümelere güvenmek zorunda kalan ve esas kaynakların lisanından (yâni grekçe ve süryancadan) mahrûm olan müslüman âlimler, bâzen bir eserin pehlevî diliyle (yâni eski farsça ile) yazılmış olmasına bakarak bu kitabın bir tercüme olduğunu farketmiyor ve onun yazarının da İranlı olduğunu sanıyorlardı. İşin daha fenası isim benzerliği yüzünden

6 N. Keklik, *Farâbî Mantığının Kaynakları*, s. 146—169.

aralarında yedi asırlık bir zaman farkı bulunan: Platon (m. ö. 427—347) ile Plotin (m. s. 220—270) adındaki iki meşhûr ve ayrı filozof birbirine karıştırılıyor yahut her ikisi de aynı kimse zannediliyordu. Üstelik *Plotonizm*, *Neo-Platonizm* ve *Peripatetizm* (yâni: Eflâtun felsefesi, Yeni Platonculuk ve Aristo felsefesi) arasındaki farklar, iyice bilinmiyordu. Söz gelimi, milâdî onuncu asır târihçisi Mes'ûdî, kendi zamanındaki müslümanlar arasında Fisagors (yâni Pythagoras) düşüncesinin yaygın olduğunu söylemekle beraber, onun bundan kasdi herhalde Plotinus'un Yeni-Platonculuk adını alan felsefesi olmalıdır. Çünkü arapça felsefe kaynaklarında Eflâtun (=Platon) ve Fisagor (=Pythagoras) sistemlerinin Yeni-Platonculuk ile ayni şey olduğu kanaâti pek yaygındır. Bu kaynaklarla devamlı surette meşgul olanlar, bunu derhal farkedebilirler.

Sâdece başlangıçta değil fakat müteâkib asırlarda da bu nevî hatâların devâm ettiği göze çarpıyor. Meselâ onüçüncü asırda İbn'ül-Kıftî (ölm. m. 1248), Eflâtundan bahsederken, onun birçok eserler yazdığını ve felsefe'yi kendi tâlebelerine *yürüyerek* öğrettiğini, bu sebeble de onun sistemine "Meşşâîler" (=yürüyenler) adının verildiğini söyler. Oysa bunun yanlış olduğunu zamanımızdaki bir felsefe talebesi dahi pek âlâ bilir. Çünkü *Meşşâ'î* tâbiri tam olarak grekçe "*peri-patetikos*" un karşılığıdır ve hem arapçada hemde grekçede "yürüyen" anlamına gelir. Oysa bu öz-isim sâdece *Aristo felsefesi*'ne âittir.

Bütün bunlara ilâve olarak: Fârâbî (870—950) dahi Aristo ve Platon felsefeleri arasında önemli bir fark bulunmadığını isbât (!) etmek için husûsi bir eser kaleme almıştır: *Kitâb'ül-cem' beyne re'yey'il-hakimeyn* . . (yâni Aristo ve Eflâtunun fikirlerinin telif edilmesi) adını taşıyan bu risâle, bir bakıma da, islâm nass ulemâsının felsefeye yaptığı tarizlere bir cevap olarak da mutâlaa edilebilîr. Çünkü bilindiği üzere felsefe sâhasında yetişen birçok mütefekkirler birbirinden ayrı sistemler kurmuş ve söyledikleri birbirine uymaz olmuştur. Değil o zamanlar, hattâ bugün dahi bunun farkına varmak kolaydır. Nitekim onsekizinci asır fransız düşünürlerinden Condillac dahi bu noktaya temas ederak şimdiye kadar birçok filozofların görüldüğünü, herbirinin ayrı sistem kurduğunu, bundan sonra da yeni yeni sistemlerin ortaya çıkacağını, bu sebeble de hiçbir filozofun hakikât'ı bulamadığını, çünkü bulsaydı diğerlerine ihtiyaç kalmıyacağını ifâde etmiştir ki, bu noktaya daha geniş olarak başka bir kitabımızda temâs etmiş bulunuyoruz[7].

[7] N. Keklik, *İbn'ül-arabî, Hayatı ve Çevresi*, (İst. 1966), s. 47.

e) Geçmiş asırlarda mantık düşmanlığı

Bu sûretle, başlangıçta oldukça mübhem bir gelişme gösteren İslâm Düşüncesi: *Tasavvuf* ve *Fıkıh* gibi ilimler yanında, daha rasyonel iki sâhada (yâni *Felsefe* ve *Kelâm* sâhalarında) hemen her zaman İskenderiyeli filozofların (Neo-Platonizm'in) ve daha ziyâde Aristo ve Platon tesirleri altında sistemleşmeğe başladı. Dışarıdan alınan düşünce malzemesi, islâmî bir hüviyete sokulduğu zaman, yukarıda adı geçen dört tane araştırma sâhası bazen birbirlerini inkâr ve redd edecek kadar kutuplaştılar. Gerçek şu ki: İslâm dünyâsında, çeşitli sâhalardan sâdece bir tânesinin "islâmî hakîkat"ı temsil etme gayreti, çoğu zaman sübjektif iddialardan doğmuştur. Nitekim İslâm'ın en iyi ve en doğru şekilde anlaşılıp tefsîr edildiği bir ilim sâhası göstermek, (meselâ Kelâm, Tasavvuf, Fıkıh yâhut da Felsefe bu vazifeyi tam mânasıyla îfâ etmiştir demek) mümkün değildir. Zira bunlardan her biri, kendilerine düşen vazifeyi ayrı bir görüş açısından yerine getirmiş fakat ne yazıkki, bundan sonra vazifelerinde îtidâli muhafaza edip birbirlerini "teşvik" edecek yerde, "tekfîr' etmeğe başlamışlardır. Fıkıh âlimleri, Kur-' ân ve hadîsler'e dayanmış; Tasavvuf, ayni kaynaklara zevk ve incelik gözüyle bakmış; Kelâm, islâmın öz kaynağını bir gözlük gibi kullanıp eskiçağ felsefesini tenkîd etmiş, nihayet feylesûf'lar da — onların tamâmen eksine olarak — eskiçağ felsefesini bir gözlük gibi kullanarak, islâmiyete bakmışlar ve böylece inançlar'ı felsefî ve aklî bir kılığa sokmak istemişlerdi. Kısaca, hepsinin de gâyesi ayni olduğu halde, aralarındaki "metod ve anlayış" farkı sebebiyle, rivâyetler muhtelif olmuştu. Şu kadar var ki, sayılan bu ilim sâhaları arasında, en çok hucûma uğrayan da "felsefe ve mantık" ilmiydi.

Bu düşünce sâhaları, birbirini reddetmekle beraber, bâzen birbirlerine öylesine karıştılar ki, *sûfîler* âdetâ birer kelâmcı ve feylesof uslûbüyle yazarken, feylosoflar da (meselâ, Farabî, İbn Sînâ gibiler) hayatlarının sonlarına doğru, tasavvufa meylettiler. Her ne olursa olsun, *akıl* ve *îmân* birbirini tamamlayan ve birbirinden ayrılmayan iki unsur hâline geldi. Böyle bir uzlaşmada kârlı çıkan taraf dâimâ *akli ilimler* sâhası olmuştur. Çünkü filozoflaşan mistik (=sûfî) ve kelamcıların sayısı, sûfîleşen filozofların sayısından kat kat üstündür. Bu uzlaşmaya ve böyle bir neticeye rağmen, standart bir seviyeye ulaşmayan bâzı çevrelerde, islâm düşüncesi tarihinde her zaman "felsefe ve mantık düşmanlığı" görüldüğü gibi, ayni düşmanlık bu gibi çevrelerde, bugün de görülüyor. Oysa unutuluyor ki, felsefe ve mantık, *akıl*'a dayanır ve oysa, 6288 âyet ihtivâ eden Kur'ân'ın 500 'den fazla âyeti : *akıl*

etmek, *ibret almak* (kıyâs), ve *düşünmek* (=tefekkür) gibi emirleri tazammun etmektedir.

İslâm âleminde *felsefe*'nin ve bilhassa onun çok esaslı bir araştırma disiplini olan *mantık* ilminin mukadderâtı cidden gariptir. Çünkü bu ilimlerin, "hakikakın araştırılmasında bir ölçü ve âlet" olarak kullanılmasını dikkat nazarına almayan eski âlimler, "aklî ilimler" ile uğraşanlara "kâfir" damgasını vurmuşlar ve felsefeye bağlanarak "feylesûf" adını alanların "mülhid" (yâni allahsız) olduğunu iddiâ etmişlerdi. Bâzı *Tabakât* (yâni biyografi) kitaplarında şöyle sözlere rastlamak kâbildir : *filan zât — Allah onu islâh eyleye —, dinsizlikle itham edilmekteydi, çünkü felsefeyle meşgûl olurdu . . .*".

İşte bu sebeble olmalıdır ki, daha Hârun'ür-reşîd (m. 786—809) zamanında ve onu takib eden bir devredeki filozof ve mantıkçılar, müslümanların değil daha çok *gayr-i müslimler*'in arasından çıkıyordu. Çünkü halk arasına kadar yayılan bu ithanlar bizzat halife Me'mûn (m. 815—833) zamanında bile görülmekteydi ve belki de bu yüzden, o devrin müslümanları bu ilimlerle açıkça uğraşmak cesâretini gösteremiyorlardı.

Abbasî halifesi Me'mûn'un grekçe felsefe ve ilim kitaplarını — Süryanlar vâsıtasıyla — arapçaya terceme ettirmesiyle, o devrin birçok âlimleri, Me'mûn'un hilâfetini şübhelere boğmağa başladılar. Çünkü, bu gibi terceme kitaplar ve fikirler yüzünden İslâmiyetin rencîde edildiği kanâati yayılmıştı. Bu yüzden, mantık ve felsefe aleyhdarlığı o asırdan sonra da devam etmiş ve hattâ şiddetli bir dogmatik olan İbn-i Teymiye (m. 1263—1328) 'nin halîfe Me'mûn hakkında şöyle dediği rivâyet edilmiştir : " *. . . Zannetmem ki, Allah teâlâ Me'mûndan gâfil olsun ve onu bu islâm ümmeti içine soktuğu şeyden dolayı cezalandırmasın . . .* " [8].

Felsefe ve bilhassa mantık ilmine gösterilen bu düşmanlıkların hakikî vechesini ve sebeblerini günümüzde tam mânasıyla tasvir etmek mümkün değildir. Çünkü bir taraftan eldeki malzeme yetersiz olduğu gibi, diğer taraftan da, bu hücumlar müşahhas ve elle tutulur cinsten açık delillerle yapılmış değildir. Oysa bu davranışla tamâmen mütenâkız sayılan duruma göre eski islâm bilginlerinin mantık'dan çok ilham aldıkları da göze çarpmaktadır. Meselâ tefekkürü gerekli kılan dinî meselelerde felsefî "burhan" lar kullanılmış ve bir zamanlar alışılan

[8] Kâtib Çelebi, *Keşf'üz-zunûn*, (İst. 1941), s. 1863.

"nakl" âdeti yerine *"akl"* metodu ikâme edilmişti. Nitekim asırlar boyunca Kelâm, Tasavvuf ve diğer sâhalardaki kitaplar gözden geçirilirken fark edilen husus şudur: Eskiden kullanılmayan bâzı tâbirler (meselâ, hâdis, muhdis = yaratılmış, yaratan vs.) sonraki kitaplarda yer almağa başlamış ve cevher, araz, kemmiyet ve keyfiyet gibi sözler bol miktarda kullanılır olmuştu ki, bu husus Aristo mantığı'nın islâm ilimleri üzerindeki tesirlerini açıkça göstermektedir. İşte bundan sonradır ki, mantık ilmi sâdece filozofların malı olmaktan çıkmış, hattâ Kelâm'ın esaslı bir parçası hâline gelmiştir. Nitekim kelâm âlimleri buna: *"Kitâb'ün-nazar"* veyâ *"Medârik'ül-ukûl"* yâhut *"Kitâb'ül-cedel"* gibi isimler vermişlerdir. İşte böylece fıkıh ve usûl-i fıkh'da kıyas, gramerde kıyâs vs. bütün ilim sâhalarına sirâyet etmişti.

Açıklamalar bu safhaya getirildikten sonra, işâret edilmesi gereken nokta şudur: Kudemâ adı verilen eski Kelâmcılar, kendilerine mahsus bâzı kıyas metodlarını kullanmaktaydı. Ancak, onların tatbik ettiği "kelâm delilleri" ile bizâtihi "mantık usûlü" birbirine benzemiyordu. Meselâ: Delil'in bulunmadığı veyâ fâsid olduğu yerde, med'lûl'ün de fâsid olması gerektiği mânâsına gelen "in'ikâs-ı edille", Kelâm mantığı'nın esasını teşkil eder. Bu sebeble de "in'ikâs-ı edille" yi kabul etmeyen Aristo mantığı onlarca mûteber sayılmıyordu [9]. Bu ve daha başka sebeblerle kelâm bilginleri, Aristo mantığını "haram" bir ilim saymış, fakat mantık'ın birinci bölümü olan "kategoriler" saf dışı bırakılmak şartıyla daha sonraki kelâmcılar, bu ilmin tedrisine cevaz vermişlerdi [10].

Nitekim, tarihi seyri içinde bu ilim hakkında açıklamalarda bulunurken anlaşılacağı gibi Din bakımında "mantık ilmi" nde "haram" sayılabilecek bir hususun bulunmadığı bizzat büyük âlim Ebû Hamid el-Gazzâlî (ölm. m. 1111) tarafından kabul edilmiş ve ayni görüş birçok islâm âlimlerince mûteber sayılmıştır.

İmdi, o devrin müslümanlarının mantık ilmiyle açıkça uğraşmağa *cesâret* edememesi, bir taraftan lisan güçlüklerine dayanmakta idi. Fakat diğer taraftan da o sıralarda mâhiyeti pek anlaşılamayan bu ilme karşı *çekingen* kalmalarından ileri geliyordu. Zâten İslâmiyetten ö n c e mantık ilminde bir hayli ilerlemiş olan ve bu konudaki eserleri islâm âlemine terceme eden Süryanlar dahî, Hıristiyan kilisesinin müsâdesiy-

9 İsmail Hakkı (İzmirli), *İslâmda Felsefe Cereyanları* (İl. Fak. Mecm.) 1927, c. 12, s. 36—37.

10 M. Ali Ayni, *Türk Mantıkçıları*, (İl. Fak. Mecm.), c. 10, s. 49.

le bütün Aristo mantığı'nı değil ancak Birinci Analitiklerin yedinci bölümüne kadar olan kısımlarını tedkik ve tedris edebiliyorlardı. Fakat bundan sonraki mantık bölümleri Hıristiyan akideleri bakımından "yasak" (=haram) sayılıyordu. İşte ilk devre müslümanlarının da -bilerek veyâ bilmeyerek- bu görüşe uydukları ve bu sebeble "mantık"ı "haram" saydıkları ihtimâli ortaya çıkar ki, bu ihtimal pek de zayıf değildir.

Her ne olursa olsun, müslümanlar arasında bu tercümelere dayanarak ilk defâ mantıkla uğraşan islâm filozofu : el-Kindî (ölm. m. 873 ?) idi. Ondan sonra da birçok islâm filozofları mantık sahasında -halen tedkik konusu olan- değerli eserler vermeğe başlamış, fakat bu çalışmalar, çeşitli ilim sahaları tarafından (belki de yukarıda açıkladığımız sebeblerle) mütemâdiyen baltalanmıştır.

İslâm dünyâsında, *Mantık*'ın çok güzel ve derli toplu bir müdâfaasını, yapan türk bilgini Kâtib Çelebi (m. 1606 — 1656) dogmatiklere karşı diyor ki :

"*Bir kimsenin -meselâ bâzılarının mantık ilmini zannetmesi gibi-, her hangi bir ilmi kötülemesi ve ona düşmanlık göstermesi esâsında bu ilmin kötü (=mezmûn) olması manâsına gelmez . . .*" [11].

Çünkü bir kimse birşeyi bilmezse, onu zemmeder ve düşmanlık gösterir... Meselâ bütün ilimlerin ölçüsü olduğu halde bâzı kimseler mantık ilmini . . . men'etmişlerdir. Oysa ki, mantık'ta dînimize aykırı birşey yoktur . . . Meselâ hanefîlerin kitaplarında mantığın haram olduğuna dair birşey görülmez . . . Olsa olsa, büyük âlimlerden bâzılarının bir takım ilimleri yasak etmeleri, zekâsı müsâit olmayan kimseleri (şüphelerden) kurtarmak içindir. Halbuki bir ilmin haram kılınması, bunun bâzı insanlara yaramadığına istinad ettirilemez [12].

Fârâbî doğruluk ve yanlışlık, kuvvet ve zaaf hususunda ilimlere hâkim bir unsur olmasından dolayı mantığı "re's ül-ulûm" (ilimlerin başı) diye isimlendirmiş, İbn Sînâ ise, mantığın bütün ilimleri anlamak için çok güzel bir yardımcı olduğunu söylemiştir. Hattâ Seyyid Şerif "Metâli ul-envâr" hâşiyesinde zekî olanların bile mantığa ihtiyacı bulunduğunu zikretmiştir [13]. *Bu ilmi anlamayanlar onun fâidesini de inkâr etmişler ve mantığı rafz (=hérésie) addetmişlerdir . . . Bazı kimseler mantığın akîde ve inançları teşvîş ettiğini zannederler. Fakat böyle bir zannın sebeb ve menşei felsefî ilimlerden hoşnud olmayan temiz fakat*

11 Kâtip Çelebi, *Keşf uz-zûnûn*, s. 46.
12 Kâtip Çelebi, *Keşf üz-zûnûn*, s. 23.
13 Kâtip Çelebî, *aynı eser*, s. 1892-63.

bilgisiz bir takım kimselerdir. Onlara göre kim bu ilimle uğraşırsa diğer bâzı ilimleri (=Din ilimlerini) zayıf görür ve hem bu ilimleri hem de âlimlerini istihfaf eder ... Şundan şüphe edilmesin ki ilmi "zarurî" olan kimseler ve bir de Allâh tarafından teyîd edilmiş (=Peygamber)'lerden başka hiç kimse, mantık ilminden müstağnî olamaz [14].

İmdi dersen ki bu ilme (mantığa) şâyet bu kadar ihtiyaç varsa neden Şâfiî ve Ebû Hanîfe gibi büyük âlimlerin -Allah rahmet eylesin- bu ilimle maşgul oldukları sâbit olmamıştır? Oysa ki mantık felsefî ilimlerinden biridir ve İslâm âlimleri bu ilmi islâmlar arasına sokanlara lânet etmiştir (dersen) bunun cevabı şudur: M a n t ı k bu gibi islâm âlimlerinin yarâtılışlarında bir altın mâdeni gibi gizlenmiştir. Bizler ise sâdece onların söylediklerine bakarız. Üstelik bâzı büyük islâm âlimlerinden de riyâyet edilir ki mantık bir "farz-ı ayn" dir. Her ne kadar bu söz delili olmayan bir nakilden ibâretse de, hiç olmazsa şu kadar söylenebilir ki; İslâm âkîdelerinin t a h k î k'i (doğrulanması) ancak mantık ilminin anlaşılmasına dayanmaktadır. Oysaki islâm akîdelerinin tahkîki, herkes üzerine bir farz-ı ayn'dır [15].

Kâtip Çelebinin mantık'a dair, *Keşf'uz-Zünûn* adlı eserinin muhtelif yerlerinden taramış olduğumuz bu "müdâfaanâme"si, artık islâm âleminde netîceye bağlanmış olan uzun ve eski bir meselenin âdetâ bir "tarihçe"si mâhiyetinde de addedilmektedir.

Kâtip Çelebi bütün bu fikirlerini ise, esas olarak Gazzaliye dayanmak sûretile ortaya koymuş görünmektedir. Diyor ki: "*Gazzalî, mantık bilmeyenlere, ilimler husûsunda itimad câiz olmadığını söylemektedir. Gazzâlî, bu ilme "mi'yâr ul-ilm" (ilimlerin miyârı) adını vermiştir. Hattâ bazı kimselere göre mantık bir farz-ı ayn ve bâzı kimselere göre de bir farz-ı kifâye'dir*" [16].

Mantık ilmini sünnî islâm Kelâm'ına sokmağa muvaffak olan Gazzâlî, "*Mi'yâr ül-İlm*" adında mantığın ehemmiyet ve lüzumuna dair bir eser yazmıştır. Bundan başka *el-Munkiz min'ed-Dalâl* adlı eserinde ve felsefeye dair diğer kitaplarında bu kunuda görüşlerini bildiren Gazzâlî diyor ki: "*Mantık ilminde ne müsbet ne de menfî cihetten dîne taalluk eden bir şey yoktur ... Çok kere mantığı tetkik eden bir kimse onu beğenerek çok açık ve kat'î bulur. Ve zannederler ki mantıkçılar kendilerin-*

14 Kâtip Çelebi, *Keşf uz-zûnûn*, s. 1863.
15 Katip Çelebi, *ayni eser*, s. 1863.
16 Kâtip Çelebi, *aynı eser*, s. 1862.

den rivâyet olunan ve k ü f r'e varan meseleleri bu gibi burhân'larla isbât etmişlerdir . . .' '[17].

Bundan sonra *Mîyâr ül-İlm* adlı eserinde de *"Bu kitabı nazar ve itibâr için bir m i 'y â r, araştırma ve tefekkür için bir mîzan ve nihayet zihinler için bir c i l â olsun diye kaleme aldık. Bu mantık kitabının akıl delillerine olan nisbeti, aruz ilminin şiir ve nahiv ilminin îrâb'a olan nisbeti gibidir. Çünkü şiirdeki bozukluklar ancak aruz ilmiyle bilindiği gibi, îrâb'taki yanlışlıklar da ancak nahiv ölçüsüyle ayırt edilebilir. İşte bunlar gibi, kuvvetli ile zayıf, doğru ile yanlış deliller de ancak bu kitap (yânî mantık ilmi) ile ayırt edilebilirler. İmdi bilmiş ol ki, bu mîzân ile ölçüye vurulmayan ve bu mi'yâr ile ayâr edilmeyen her türlü tefekkür'ün (=nazar'ın) ayarı bozuktur ve gafletlerden sâlîm değildir"*[18]. Mantığı zımnen savunanlardan biri olan meşhur sûfî Muhyiddin İbn'ülarabî (m. 1165-1240) dahi (bk. s. 64-66) *Tenezzülât* adlı eserinde, kendisini *"kıyâs ve re'yden, Allah tarafından men'edilmiş"* [19] olarak göstermekle berâber, onun bu sözlerden asıl maksadı, mantık ilmini öğrenmekten çekinme değil, bil'akis düşüncelerini *sâdece* bu zemine oturmaktan *korunma*'dır. Böyle bir şeyin mahzûrunu kendisi 'de bilmiyor değildir. Çünkü *el-Fenâ fi'l-müşâhede* isimli oldukça meşhur bir eserinde anlatır ki, bir gün kendisinin de bulunduğu bir mecliste, *feylesof* bir zât ile bir *şeyh* arasında *dialektik* bir tarzda konuşma olmuş. Şeyhin verdiği açıklama, feylesofu tatmin etmemiş ve itiraz etmiş. Şeyhin bir şâkirdi ise, feylesofa karşı hocasını müdâfaa edince, feylesof da ona : *" . . . . Güzel (görünen) nice saçma lâflar vardır ki, ilk anda aklımız onları kâbûl eder, fakat bu gibi lafları düşünce'nin mihenk (taşına) vurduğun zaman, (hükümleri) kalkar ve bâtıl olurlar. İşte şeyhinizin bu meselede söyledikleri de bunun gibidir"*[20] çevabını vermiştir.

Kısaca, anlaşılıyor ki İslâm dünyâsında *mantık*'ın gâyesini anlayanlar bu ilmi benimsemiş, fakat anlamayan yahut hazmedemeyen kimseler ise mantığı *harâm* saymışlardır. Gelecek sayfalarda hayat ve eserleri zikredilecek mantıkçıların, mantığı yasaklamak isteyenlerin sayısından kat kat üstün oldukları anlaşılacaktır.

17 Gazzâlî, *el-Munkız min'ed-Dalâl*, (terc. H. Güngör), s. 19—20.
18 Gazzâlî *Mi'yâr il-ilm*, s. 25—26.
19 İbn'ül-arabî, *el-Tenezzûlat'ül-mevsilliyye*, (Murad Molla, 1257), vr. 66a.
20 İbn'ül-arabî, *el-Fenâ fi'l-Müşâhede*, (Fatih, 2598), vr. 3b.

a) Aristoteles'in tarihi tesirleri :

Bilindiği üzere İskenderin Doğu ülkelerine yaptığı askeri harekât sırasında İran ve civarındaki memleketleri işgâl etmesi (m. ö. 332) hadisesi, Batı ve Doğu ülkeleri (ve dolayısıyla : kültürleri) arasında bir köprü vazifesini görmüştür. O sıralarda İskender'in adına izâfetle, Mısır kıyılarında kurulan İskenderiye şehri, bu tarihlerden tâ islâmlığın işgâline yani m.S. 624 yılına kadar on asır müddetle Grek düşüncesi ve Doğu medeniyeti, [redacted] arasında bir koprü vazifesini görmüş ve İskenderiye şehri grek kültürünün doğudaki merkezi haline gelmiştir.

Eskiçağ felsefesi İskenderiye merkezinde yeter derecede geliştikten sonra, Ortadoğu'da meydana gelen yeni durumlar neticesinde kültür hareketleri yavaş yavaş Suriye şehirlerine, Irâk'a ve oradan da İran'a kaymağa başladı. Miladdan sonra ikinci asırda meydana gelen bu yeni duruma ilerde tekrar dokunacağımız için, şimdilik İskenderiye şehri ile Aristoteles'in münasebetini dikkate alabiliriz :

İskenderiye şehri milattan önce 331 senesinde kurulmuştu. O devrin hâkimi olan Ptolemaios hânedanından Ptolemaios VII. (m. 145) zamanında bu şehre birçok âlim, filozof ve tabib'ler celbedilmişti[1]. Bu sâyede büyük ilim ve felsefe merkezi haline gelen İskenderiye, başlangıçta birçok felsefe cereyanlarına sahne olmuştu. Fakat İskenderiyenin sistemli bir çalışma devresine girmesi için, ancak miladî üçüncü asrın sonlarını beklemek gerekiyordu[2].

Aristotelesin (m. ö. 385-322) 'in İskendere hocalık etmesi ve bu ikisi arasındaki dostane münasebetler sebebiyle, İskenderiye şehrine ilk yerleşen cereyan, Aristo Felsefesi idi. Bundan başka ilim ve felsefe çalışmalarını esaslı şekilde destekleyen Lajid (Lagides) Hânedanı sayesinde de, m. ö. ikinci asırda Platon (m. ö. 427-347) ve Aristoteles'in hemen bütün eserleri İskenderiyeye nakledilmiş bulunuyordu. Bütün bunlardan başka, felsefî bilgileri İskenderiyeye ilk defâ getirdiği rivâyet olunan Faleroslu Demetrius'un dahi bir "peripatosçu" (Meşşai= Aristo felsefesine mensup) bulunması ve kendisinin Aristo felsefesine

dair birçok talebe yetiştirmesi sebebiyle, Aristotelesin sistemi, tabiatiyle İskenderiye şehrinde kuvvetli bir üstünlük sağlamıştı [3]. İşte milattan önceki devrede İskenderiyenin ilmî ve felsefi durumu bundan ibârettir.

Milattan sonra 30 senesinden başlayarak Roma nüfuzu ile birlikte İskenderiye şehrine Hristiyanlık ta girmeğe başladı. Bundan önceki asırlarda İskenderiyeye yerleşmiş olan Grek felsefesi, bu tarihten itibâren Hristiyanlık ile temas kurmağa başlamış ve bu iki cereyan bâzen birine zıd tavır takınmışlar, bazen de felsefe, hristiyanlık müdâfaası için Din'e bir yardımcı vazifesini görmüştür. Çünki bu devrin başlarında hristiyanlar Hz. İsa'nın tabiatı (yani onun nasıl bir varlık olduğu) hususunda bâzı kollara (dini fırkalara) ayrılmış ve dînî akide'lere âit güçlükleri halletmek için bu sefer " felsefe " ye baş vurmak mecburiyetinde kalmışlardı. İşte bu zaruretler sebebiyle "hristiyanlık" ve "felsefe", kendi aralarında ilk temaslara başlamışlardı. Önce İskenderiyeli Klemens (m. 150-215) Hristiyanlıkla felsefe 'yi uzlaştırmağa çalıştı. Ondan sonra da Plotinus (m. s.244-270) 'un talebesi olup, meşhur bir hristiyân ilahiyatcısı sayılan Origenes (m. 185-254) sayesinde de Yeni Platonculuk (*Neoplatonisme*), hristiyan akidelerine iyice nüfuz etti [4].

İlk defâ geniş şekilde İskenderiye'ye yerleşmiş olan antik felsefe buraya giren değişik sistemler sebebiyle *eklektik* bir manzara gösteriyordu. Fakat bu "eklektizm" bir müddet sonra ortadan kalkmış ve bunun da yerini miladi III. asrın başlarında Yeni Platonculuk almıştır. Bu sistem de İskenderiye'nin miladi sekizinci asra kadar yegâne felsefesi olarak kaldı [5].

İskenderiye Mektebi, fasılalarla (meselâ kütüphane yangınları, şehrin tahrib edilmesi ve hristiyanlığın taassup hareketleri gibi hadiselerle) birçok kesintilere uğramıştır. Bilhassa m. V. asırda patrik St. Cyrill'in galebesiyle başlayan dini taassup, felsefenin İskenderiye'de tutunamaz olmasına veyâ tutunabilse dahi, kapalı ve skolastik bir renge bürünmesine sebeb olmuş ve bunun sonucunda da akide müdâfaaları ve mezheb mücadeleleri yüzünden esaslı ilmî ve felsefi çalışmalar ikinci plana düşmüştür [6].

İlim merkezinin İskenderiye'den Suriye şehirlerine kaymasının bir başka sebebi de, bu şehrin gittikçe önem kaybetmiş olmasıyla açıklanabilir. Esâsen böyle bir durum, daha Romalılar zamanında başlamıştı. Nitekim Mısır, devamlı deniz savaşları neticesinde Bizans'tan ayrılmış

bulunuyordu. Zâten ahalisi tamâmen dağınık yerlerden gelmiş olan İskenderiye, ticaret bakımından da ikinci plâna düşünce, halk bu yeni durumdan sonra, Suriye şehirlerine akın etmeğe başladı. Üstelik İskenderiyenin ilmî bakımdan üstünlüğünü sağlayan bilginler herhalde miladi beşinci asırda yavaş yavaş azalmağa yüz tutmuştu. Hatta bâzı İskenderiyeli âlimlerin altıncı asırda giriştikleri "Grekçeden süryanca'ya terceme" faaliyetleri de pek sönük geçiyordu. İşte ilim merkezinin Suriye şehirlerine intikal etmeğe başlaması bütün bu sebeblerden dolayı, tabii bir netice idi [7].

Esaslı olarak m. V. asırda Suriye şehirlerine yerleşmeğe başlayan "felsefe", buralarda çok eski bir tarihe sahiptir. Suriye ve Mezopatamya bölgesi ilk defâ olarak B. İskender'in istilasına uğradıktan sonra, *felsefe* buralara zaten yerleşmeğe başlamıştı. Ârami ırkından gelen Suriye ahalisi, felsefe'yi bir dereceye kadar, daha o zamandan itibaren öğrenmeğe koyulmuştu. Suriye, Babil ve Mezopotamya'de yaşayan bu ahali, mîladi ikinci asrın ortalarından itibaren hristiyanlığı kabul etmiş ve bundan sonra da tarihte *Süryâniler* adını almıştır. Büyük İskender'in istilasından beri dış tesirlere kapılarını açmış olan bu ülke, Seleucides'lerin işgaline uğradıktan sonra da tamamen değişmişti. O sıralarda halk gerçi *süryanca* konuşuyordu fakat ilim lisanı *grekçe* idi [8].

Böylece hristiyanlaşan Süryaniler, dini (yani hristiyanlığa âit) meseleler dolayısıyla felsefe ile de çok ilgileniyordu. Daha ziyâde hududlandırmak istersek : Süryaniler bilhassa *mantık*'a çok önem vermişler ve bu ilme dair birçok tedkik, şerh ve terceme'ler vucuda getirmişlerdi. Bu mantık çalışmaları orijinal olması bakımından değil fakat, Süryanilerin ilerde (miladi sekizinci asırda) Müslümanlara *Aristo mantığı*'nı öğretmeleri bakımından önemlidir. Oysa müslümanlar, kendi hocaları olan Süryaniler'i bu hususta sonradan oldukça geri bırakmışlar [9] ve mantık araştırmalarında gözden kaçmayan büyük başarı sağlamışlardı. Süryaniler -umumi olarak- Grek felsefesine dair birçok eserlerin tercemelerini ortaya koymuştu ki, bunların çoğu British Museum kitaplığında zamanımıza kadar gelmiştir. Bu yazmalar kısım kısım M. Land tarafından *Anecdota Syriaca* (c. I, s. 63 vd.) 'da, ayrıca Paul de Lagarde tarafından *Analecta Syriaca* da ve son olarak, E. Sachau tarafından da *İnedita Syriaca*'da tab'edilmiş bulunmaktadır [10].

b) Felsefe ve Kültür ocakları

Süryanilerde edebi ve felsefî ilk çalışmalar, miladi ikinci asırda

Urfa'da doğmuştur [11]. Ḥattâ süryâni yazısının doğduğu bu şehir [12] daha m. ikinci asırda mükemmel şekilde grekçe bilen birçok âlimlerle doluydu [13]. Bundan böyle miladi ikinci asırdan itibaren hristiyanlık ve bilhassa Yakubi ve Nasturi mezheplerinin tesiri altında gelişen "Süryani edebiyâtı", esas bakımından bir "klise edebiyatı" olmuştur. Zira bu dilde meydana getirilen hemen bütün eserler, papazlar ve ilâhiyatçılar tarafından yazılmıştır [14]. Süryanileri bahis konusu etmemizin sebebi budur ki, onlar miladi ikinci asırdan başlayarak islamlığın doğduğu yedinci asra kadar işledikleri Antik felsefe'yi, miladi sekiz ve onuncu asırlar arasında ücret mukabilinde arapçaya terceme etmeğe başlamışlar ve böylece müslüman filozoflara önderlik ve hocalık etmişlerdir. Bu sebeble İslam felsefesi hakkında bir hüküm vermezden önce, onlara hocalık eden Süryanilerin bu hususta yaptıkları felsefî araştırmaların değerini bahis konusu etmeden İslam mantıkçılarını ele almak, böyle bir tarihi gelişmedeki kanâatların noksan kalmasına sebeb olabilir.

Önem bakımından İskenderiyeden sonra gelmek üzere, bugünkü Suriye ve Anadolu topraklarında birçok felsefe mektepleri kurulmuş olduğunu, yukarıda kısaca belirtmiştik. Bunların en meşhurları da, biraz önce adı geçen *Urfa*'dan başka, *Gündişâbûr*, *Antakya*, *Nusaybin*, *Kınnisrîn* mektepleriydi. İsmi zikredilen bu *mektep*'lerde m. II. asırdan itibaren türemiş olan *Nastûrî* ve *Yâkûbî* mezheplerindeki (bk. not. 18) süryaniler, o tarihlerden miladi yedinci asra kadar, İskenderiyeden almış oldukları Antik Felsefe'yi tedkik etmişler ve bunu da, kendi akidelerinin yayılması ve müdafâası için bir âlet olarak kullanmışlardır. Öyle ki, nasturiliğe bağlı Süryanilerin yalnız Elcezire bölgesinde elli tâne kadar mekteb'i faaliyet halindeydi. Bu "mekteb"lerin başında gelen Urfa, bugünki güney hududlarımıza tesadüf eden (ve eski adıyla Edessa ve Ruha diye zikredilen) şehirdir. Süryani medeniyeti ve hattâ hristiyanlık tarihinde büyük önem taşıyan bu şehirde hükümdarlardan Abgar IX. miladi 207 senesinde hristıyanlığı resmen kabul etmişti. Bundan böyle m. 150 senelerinden beri Urfaya sızmağa başlamış olan hristiyanlık, artık burada resmen tanınmış oluyordu [15]. Kısaca Urfa şehri, uzun müddet ârâmî kültürünün merkezi olarak kalmış ve burada büyük bir felsefe ve ilim akademisi kurulmuştur. Miladi ikinci asırdan itibâren de Urfa'da *ilâhiyat*'ın bir dalı addedilen *felsefe* resmen tedris edilmeğe başlamıştı [16]. Bu şehirde daha birçok hristiyan mezheplerinin türemesiyle, "felsefe" ye dâir ilgiler de artmıştı. Meselâ Nastorius'un kurduğu "nasturi mezhebi" [17], Urfada Peripathos (Meşşai) felsefesinin

yayılmasında çok büyük bir rol oynadı. Miladi 431 senelerinden itibaren Urfada yayılmağa başlayan bu mezhep, âdetâ Aristo felsefesiyle bir *bütün* sayılıyordu. Çünki Nasturilik esaslarına göre dini problemlerin kesinlik kazanması, Aristo *dialektik*'inin dini meselelerle berâber yürütülmesinde görülmekteydi [18].

Yunan felsefesi, Asyada en esaslı taraftarlarını Nasturiler arasında buluyordu. Nasturiler Urfada grekçe öğreniyorlar ve diğer taraftan da mezheplerini savunmak için felsefî araştırmalar yapıyorlardı. Görünüşe bakılırsa bunlar bir "müdâfaa" vâsıtası olarak aldıkları "felsefe"nin bilhassa "mantık" disipliniyle ilgilenmekteydi. Fakat onlardaki Aristo mantığı tam bir sistem teşkil etmiyor ve Organon'un bilhassa ilk kısımlarıyla ilgileniyorlardı [19]. Çünki ilerde temas edeceğimiz gibi, Klise bütün Aristo mantığını değil sadece Kategoriler, Peri Ermeneias ve nihayet birinci Analitiklerin yedinci bölümüne kadar olan mantık bahislerine müsâde ediyor fakat bundan sonraki mantık bahislerine cevaz vermiyordu. Kısaca, Süryaniler m. II. ve III. asırlarda gâyet mükemmel grekçe öğrenmişler ve bu sebeble de okudukları eserleri kendi dilleri olan Süryancaya terceme etmeğe lüzum görmemişlerdir [20].

Miladi IV. asra gelince : süryaniler arasında grekçe artık mecburi bir öğretim ve ilim dili haline gelmişti. Felsefe sahasında da en başta Organon (yani Aristonun Mantık Külliyatı) olmak üzere Aristonun *De Anima* ve *Metafizika* gibi eserleri (Afrodisias'lı İskender'in şerhleriyle birlikte) mekteb'lerde okutuluyordu [21].

Miladi V. asırda ise : (bu asrın ilk yarısında) Yunan felsefesiyle ilgili olarak neler yazıldığını bilmiyoruz. Çünki bu hususta kaynaklarda bilgi mevcut değildir. Fakat bu devrede de herhalde *Kategoriler*, *Peri Ermeneias* ve *Birinci Analitikler*'in ilk kısımları, mekteblerde birer ders kitabı olarak tedris edilmekteydi. Nihâyet Porphyrius (ölm. 301)'un Eisagoge (=arapçası . İsaguci=*Giriş*) adlı eseri, mantık derslerinde bir *Giriş* olarak, ondan hiç ayrılmıyordu [22].

Eski çağ mantığı'ndan süryancaya ilk terceme'ler milâdi beşinci asrın son yarısında başlamaktadır. İşte bu ilk tercemeler asıllarına tam bir sadakatla ve hiç bir şey ilâve edilmeksizin yapılmaktaydı [23]. Tercemelerin bu devirden (yani V. asrın son yarısından) itibaren başlaması ve İran nüfuzunun artması, belki de grek kültürünün bu yeni İran nüfuzu karşısında önemini kaybetmiş olmasına bağlanabilecektir.

Hulasa : Süryaniler bu "ilahiyat mektebleri" nde felsefe'yi hristiyanlığa tatbik etmek ve mezhep müdâfaası yapmak maksadıyla

â l e t olarak kullanıyordu. Süryanilerin felsefe ile birlikte yürüttükleri ilahiyat dahi, metod bakımından islâm ilahiyatına bir zemin hazırlamış olmalıdır. Çünki İslam ilahiyatçıları (Kelamcılar ve hattâ sûfîler) zamanla bu yola girdikleri gibi, ilk islan feylesofları dahi din meselesiyle yakından alâkadar olmuşlardı. Bu konuya daha sonra geniş olarak temas edeceğimiz için şimdilik kısaca belirtelim ki, bu ilahiyat mekteplerinde tedkik edilen felsefe sayesinde -bilhassa yakın zamanlarda- süryanîlar arasında büyük felsefeciler ve bazı araştırmalar ortaya çıkmıştı. Şu halde islamlıktan önceki asırlarda antik çağların hemen bütün ilmî ve felsefî neticeleri, islamlığın ele geçirdiği bu ülkelerde tam kadrosuyla mevcuttu. Oysa, *Câhiliyye Çağı* adı verilen bir karanlık devirden islamiyet sayesinde henüz kurtulan araplar, evvelâ askeri fetihlerle meşgul olmuştu. Fakat askeri başarılar gerçekleşince, sıra ilmî ve felsefi sahalarda da başarı sağlamağa geliyordu.

Düşünmeli ki, ilk müslümanlar antik çağ düşüncesini ifade eden Süryanca ve Grekçe gibi lisanları bilmiyordu. Bütün imkanlar, sadece islam hakimiyet ve tabiiyeti altındaki Süryanların bu konuda müslümanlara *terceme*'ler yapmak suretiyle yardımlarına bağlıydı. Fakat Süryanilerin ancak İslâm istilasından sonra öğrendikleri arapça ile böyle bir vazifeyi tam manasıyla ve yanlışsız yerine getirmeleri de beklenemezdi. Diğer bir güçlük te, Süryanilerin grekçeye dair noksan bilgisiydi. Gerçi yukarıda onların grekçedeki derin bilgisinden bahsetmiştik. Fakat unutmamalı ki, yabancı dil, her zaman için bir "yabancı dil" dir. Bu sebeble yabancı iki dil (yani arapça ile grekçe) arasında ortaya konan terceme eserlerde bir çok yanlışlıklar zuhur ediyordu. Bu ise, İslam düşüncesinin kötülüğüne değil, tamamen lehine bir husustur. Nitekim bu konuda, ilerdeki sayfalarda etraflı olarak duracağımız için, burada tekrara meydan vermek lüzumsuz olacaktır [24].

II) SÜRYANİLERDE MANTIK (İslamdan önce)

a) Milâdi V. asır

Bu asrın başlarında Urfa mektebinin reisliğinde bulunan St. Ephrem (ölm. 435) ve onu tâkîb eden Rabbula, hayatlarını heretiklerle (Rafizîlerle) mücadele etmek sûretile geçirdiler. Fakat Rabbula'yı tâkib ederek bu mektebin başına geçen İ b a s sâyesinde Urfa mektebinde m a n t ı k çalışmaları da başlamış oluyor.

İ B A S (ölm. 457), kendinden önceki piskoposların aksine olarak ilk defâ nastûrîlik taraftarı olarak faaliyete geçmiş [25] ve bu mezhebin

ehemmiyet verdiği Aristo felsefesi ve bu arada O r g a n o n üzerinde tedkikler çığrını açmıştır. Aristonun eserlerinden önce Porphyrius'un *Eisâgoges*'sini -muhtemelen- süryânîceye nakletmiş [26], ayrıca Theodore (?) isimli birinin de Aristo felsefesine dair yazdığı bir araştırmayı yine süryânî diline tercüme etmiştir [27]. İ b a s'ının bütün bir *Organon* tercümesi vücûda getirdiği söylenirse de [28], onun bilhassa *Peri-ermeneias* üzerinde bir tercüme ve bir şerh meydana getirdiği kabûl edilmektedir[29]. Çünkü ona isnâd edilen bütün tercümeler esâsen meydanda olmadığı gibi, bu nevîden iddiâları tevsîk edecek vesikalar da gösterilmiş değildir.

P R O B U S (V. asrın sonları) : İbastan sonra Urfa piskoposluğuna tayin edilen Probus'te bir nastûrî taraftarı olarak çalıştı [30]. Probus (veyâ : Probâ) hakkında pek fazla bilgimiz yoktur. Önce G. Hoffmann, onu hakkındaki bâzı zayıf vesîkaları toplamıştı [31]. Yaşadığı devir hakkında da ihtilaflar mevcuttur fakat V. asrın sonlarına doğru henûz sağ olduğu tahmîn edilmektedir [32]. Üstelik Ernest Renan "Phubrius" (=Probus) isminin araplar arasında yanlış bir telâffuzla, İbnün-Nedîm'in *Kitāb ül-Fihrist*'inde) Fûbrî (فوري) şeklinde kaydedildiğini ve orada bu zata *Peri-Ermeneias, I. Analitikler* ve bir de *Sofistika* tercümelerinin isnâd edildiğini söyler [33]. Hakîkaten yapılan araştırmalar da Probus'un *Peri ermeneias*'ı ve *I. Analitikleri* tercüme ettiğini göstermektedir [34]. Fakat G. Hofmann, *K. ül-Fihrist*'teki bu "Fubrî" lafzının "Kuveyrî" diye okunması lâzım geldiğini de ortaya koymuştur [35]. Yalnız, hatırlatalım ki, ilerde İslâm devrinde anlatırken ismi geçecek olan "Kuveyrî" ile "Probus" ün bir ilgi ve münâsebeti bulunmayacaktır.

Probus'ün bütün bir Organon tercümesi vücûda getirdiği söylenirse de [36] onun elimize geçmiş olan eserleri sadece *Eisâgoge, I. Analitikler* ve *Peri-ermeneias*'a âittir. Bunlardan *Eisagoge* tercümesi, Berlinde bulunan (coll. Sachau, 226) bir yazma ile zamanımıza kadar gelmiştir [37]. Bu yazma ayrıca Addai Scher tarafından Mısır'da *Notre dame-des Semences* manastırında bulunan bir yazmanın haber verilmesile teyîd edilmiş oluyor [38]. Bundan sonra ayni âlimin *Peri-Ermeneias*'a dair eserlerine gelince : bu husustaki mâlumât Edebjésu (ölm. 1318)'ye dayanmaktadır [39]. Baumstark, bu kaynaklara dayanarak ona bir *Peri-ermeneias* tercümesi atfeder ki [40], hâlen bunun Vatican, Paris ve Escurial'de muhtelif nüshaları vardır [41]. Bundan başka Probus'un diğer bir Peri-ermeneis tercümesi, grekçeden çevrilmiş olarak Addai Scher tarafından tanıtılmıştır. Yalnız bu son nüsha takrîben XVII. asra ait olup baş ve son taraflarında bazı eksikler ihtiva eder. Üstelik Probus

bu yazmada arasıra şahsî düşünce ve tefsirlerini de ilâve etmiş bulunmaktadır [42]. Bugün için Peri ermeneias şerhleri arasında bilinen bir nüsha Br. Museum'da (Add. 14660), Probus'un oldukça mufassal bir şerhini ihtivâ etmektedir [43]. G. Hoffmann, bu nüshayı süryânîce metni ile tetkik ve neşretmiştir. Fakat müellif tedkikinde, bunun Probus'ün şahsî bir araştırması olup olmadığını açıkça söylememekle berâber ifâdesinden bu metnin grekçe bir şerh'ten tercüme edildiği anlaşılmaktadır [44]. Esâsen, Br. Museum nüshası da baş ve sonlarında bâzı eksiklikleri ihtivâ etmektedir [45]. Ayrıca Berlin (coll. Sachau, *226*) nüshasındaki Peri Ermeneias şerhinin Probus'e âit olup olmadığı da kat'î olarak tesbît edilememiştir [46].

Probus'ün Aristo mantığından *Analitikler*'e dair eserleri de nisbeten azdır. Bunun bir nüshası Berlin (coll. Sachau, 226) da mevcuttur. Fakat bu nüsha bütün *I. Analitikleri* değil sâdece birinci bölümdeki ilk yedi faslın şerhini ihtiva ediyor [47]. Probus'ün bu eseri eldeki mevcut metinlere dayanılarak, A. Von Hoonacker tarafından (metni ve beraberinde bir fransızca tercümesile) Journal Asiatique'te bastırılmıştır [48]. Albino Nagy, ayrı olarak Probus'ün Analitiklerini tabettirmiştir [49]. Probus muhtemelen, Aristo *Dialektika*'sını da türcüme etmiştir ki, bunun bir nüshası Addai Scher tarafından tesbît edilmiştir [50].

İbas'ın ölümünden biraz sonra Urfa piskoposluğuna tayîn edilen Cyrus, kendinden önceki nastûrîlik taraftarı kimselere cephe almış ve bu mezhebi Urfadan atmak için imparator Zenon'dan yardım istemişti. Z e n o n da böylece nastûrîlik taraftarlarını Urfa'dan kovarak mektebi m. 489 senesinde kapattı [51]. Maamâfih Urfa mektebinin bu şekilde kapatılması orada ilim ve felsefe iştiyakını söndürememişti. Nitekim f e l s e f e çalışmaları gizlice ve yalnız manastırlarda olmak üzere, devâm ediyordu. İşte Urfa akademyasının, kapatıldıktan sonraki bu devresinde bir âlim yetişti : S e r g i u s. Bu âlim kendi çağdaşları arasında filozof olarak yüksek bir örnek teşkîl ediyordu. Onun yazı ve araştırma hayatı kendinden öncekilere nazaran çok büyük bir zenginlik arzediyordu [52]. (aş. bk.)

b) Milâdi VI. asır

Beşinci asrın ikinci yarısından itibâren başlamış olan mantık tercüme faaliyeti VI. asırda daha da hızlanmıştır. Bu devirde mantık sâhasında başlıca Reşayna'lı Sergius, daha sonra Paulus Persa ve Ahudemmeh gibi âlimler zikredilebilir.

SERGİUS (ölm. 536) bu alimler arasında bilhassa mantık eserleriyle meşhurdu. Böylece Urfada an'anevî şekilde tedkîk edilen mantık Sergius tarafından da devâm ettirilmiş oluyordu[53]. Tercümelerinde de büyük itinâsı ve metne sadâkati iyice görülen Sergius[54] ten buğün elimize geçmiş mantık eserleri başlıca Br. Museum'da add. 14658 no. ile mahfuz bulunan süryânîce yazma içinde mevcuttur[55]. Bu nüshanın baş taraftarında Sergius'tan olmak üzere *Eisâgoge*, *Kategoriler* ve *Peri-ermeneias*,ın süryânîce tercümeleri bulunmaktadır. Ve buradaki Eisâgoge, A. Freimann tarafından tabettirilmiştir[56].

Sergius bunlara ilâve olarak ayrı ayrı paragraflar hâlinde yedi kısımlık bir mantık kitabı daha yazmıştır. Ve bu eser de ayni (add. 14658 deki) yazmada mevcuttur. Baş ve son tarafları eksik olan ve üstelik müellif ismi de ihtivâ etmeyen bu mantık kitabı, önceleri E. Renan tarafından sistemli ve oriiinal bir Aristo mantığı zannediliyordu[57]. Fakat Sergius'un olduğunda şüphe bulunmayan bu tedkikin, ilk defâ olarak Organon'un bir tefsîri olmadığı, sâdece baştaki iki faslın istisnasıyla, geri kalan beş fasılda Kategoriler'in incelendiği ortaya konuldu[58]. Sergius'un mantığa dair eserlerini bir tertib üzere sıralamak istersek :

1 - *Eisagoge* tercümesi: Br. Museum add. 14658 vr. 61a-73a. (=986). Bunun neşrini bir önsözle berâber A. Freimann ortaya koymuştur. Ayrıca bu yazmanın içinde vr. 124b-120a arasında Sergius'un "*Cins-Nevî-Ferd*" hakkında bir eseri daha vardır ki, bu da *Eisagoge*'nin ikinci faslına tekâbül eden bir kısımdır[59].

2 - *Kategoriler* tercümesi: Br. Museum add. 1658 (Wright, Gatalg. 987) vr. 73a-92a arasında mevcuttur[60]. Biraz evvel belirttiğimiz gibi bu eser yedi fasıldan ibârettir. Fakat Renan, Assémani ye dayanarak bunu sistemli bir mantık kolleksionu zannetmiş[61], ondan sonra Duval ayni eseri Sergius'un orijinal bir mantık kitabı diye göstermiş[62] ve nihâyet Baumstark ta bu eseri bütün bir Organon şerhi zannetmiştir[63]. Fakat esasında H. Georr bunun yedi fasıldan ibâret bir *Kategoriler şerhi* olduğunu ortaya koymuş bulunmaktadır. Şöyle ki : birinci fasılda Sergius, Aristo felsefesini ele alıyor ve bunu diğer sistemlerle (msl. Stoa ve Eflâtun sistemleri) mukâyese ediyor. Yine ayni fasılda felsefenin bir tarifi ve kısımları izah edilmekte ve mantık ilmi de felsefenin bir âlet'i olarak gösterilmektedir. İkinci fasılda ise : Aristo'nun eserlerinin tasnîfi mevcuttur. Nihâyet üçüncü fasıldan yedinci faslın sonuna kadar da Kategorilerin geniş bir şerhi bulunmaktadır. Şunu da ilâve edelim ki, bu şerh'in ehemmiyeti esasen o devrin tefsirlerini bir

araya toplamış bulunmaktan ibârettir [64]. Sergius bundan başka "Aristo Kategorilerinin Gâyesi" adında bir kitap daha yazmıştır [65].

3 - *Peri-Ermeneias* tercümesi : Sergius'un tam bir P. Ermeneias tercümesi bilinmektedir. Yalnız bu kitaptan bâzı parçalar mevcuttur. Meselâ "isim ve fiil" hakkında bir risâle, Br. Museum add. 14658 (Wright, 987/6) kayıtlı bu nüsha da mevcut olup Peri-Ermeneias'ın ilk kısmına-âittir [66].

Bundan başka "îcâb ve selb" hakkında ayrı bir risâle. Bu da Peri-ermeneias'ın ikinci kısmına âittir [67]. Yine bu kitaptan üçüncü bölüme âit olarak-kimin tarafından yazıldığı bilinmeyen-bir risâle.. Yapılan araştırmalarda bunun, Sergius'a ait olduğu tasrîh edilmiş değildir. Fakat Renan bunun da Sergius tarafından yazılmış olduğu kanâatindedir. Üstelik bu eser önceleri Analitika I. 'e âit zannediliyordu [68].

Şu halde Sergius yalnız Eisâgoge, Kategoriler ve bir de Peri-ermeneiasın bâzı kısımlarına âit tedkikler bırakmıştır.

Biraz evvel yukarda Urfa mektebinin 489 senesinde imparator Zenon tarafından kapatıldığını görmüştük. (bk. br. s. 8) İşte bu hâdiseden sonra Urfa'lı nastûrî âlimlerin büyük bîr kısmı N i s i b şehrine kaçmışlardı. Böylece Nisib mektebi de felsefe sâhasında Urfa mektebinin bir devâmı olmuştu. Fakat burada diğer Süryânî mekteplerine nazaran felsefeye daha büyük bir ehemmiyet verilmekteydi [69]. Nisib mektebine mensup âlimlerden en büyüğü Paulus Persa'dır.

P A U L U S P E R S A, (İranlı Paulus) diye meşhur olan ve VI. asır süryânî edebiyatında mühim bir mevkî işgal eden âlimlerdendir [70]. Bu zât Barhebraeus'e göre İran padîşâhı Anuşirvân I. 'e (531-569) ithâf etmek sûretile "Mantığa Giriş" adında fevkalade bir eser yazmıştır [71]. Bu eser de süryânîce aslı ve latince tercümesile berâber, -Br. Museum add. 14660 nüshasına dayanılarak- M. Land tarafından Analecta Syriaca'da tabettirilmiştir [72]. Ayrıca Renan da bunun sâdece mukaddime kısmını süryânîce metni ve fransızca tercümesile Journal Asiatique'te (Seri : IV, c. 19, s. 312-319) neşretmiştir.

Paulus Persa bu eserin mukaddimesinde felsefenin hristiyanlığa olan üstünlüğünü anlatıyor [73] ve burada "felsefe herşeyin hakîkî bilgisidir" diyordu [74]. Paulus Persa bir iranlı olmasına rağmen süryânî dilinde de eserler yazıyordu. Zâten İranlıların süryânî dilini kullanmaları gayri tabiî bir şey değildir. Çünki persler uzun müddet Urfa (Edessa) mektebinde ders görmüşler ve hattâ onların bu mektepteki büyük yekûnları sebebile, buraya "Persler Mektebi" adı dahî verilmiş bulunu-

yordu [75]. Eisâgoge'den başka Paulus Persa, *Peri-ermeneias*'a dair ufak bir şerh te meydana getirdi. Eski farsça (Pehlevî) ile kaleme alınmış olan bu kitap sonradan Severe Sebokht tarafından süryânî diline nakledilmiştir [76]. Nihayet yine Paulus Persa'nın olmak üzere Br. Museum add. 14660 no. lu yazma içinde ayrıca bir *"Diyalektik"* özeti de mevcuttur ki bu henüz neşir ve tedkik edilmiş değildir [77].

Şu halde Paulus Persa Aristo mantığından sâdece bir G i r i ş ile Peri-Ermeneias ve bir de Dialektik özetleri bırakmış, bundan sonra mantığın diğer kısımları üzerinde durmamış veyâ durmuşsa da eserleri zamanımıza kadar gelmemiştir.

A H U D E M M E H (ölm. 575) dahî VI. asır süryâni âlimlerinden biridir ve birkaç tâne felsefî eser meydana getirmiştir [78]. Meselâ "Mantık Mevzûlarının Tarifleri" adlı bir kitap yazmış, fakat bu zamanımıza kadar gelmemiştir [79].

İşte mîlâdî VI. asırda süyânî edebiyatında mantığa dair eser vermiş olanlar bunlardan ibârettir.

c) Milâdi VII. asır

Yedinci asır süryânî edebiyatı ise islâm istîlasının vaki olduğu tarihlerde birçok felsefî çalışmalarla doludur. Süryânî edebiyatının en parlak devresini teşkîl eden bu asırda başlıca, Severe Sebokht, (ölm. 667), Balad'lı Athanasios (ölm. 696), araplarca Ya'kûb al-Ruhâvî diye tanınan Jaques d'Edesse (633-708), ve bir de Georgios (ölm. 724), mantık hakkında güzel tedkik ve tercümeler vucûda getirdiler.

Bilindiği gibi süryânî ilâhiyat mektepleri arasında, m. 530 senesinde Fırat nehri kıyılarında kurulmuş olan bir mektep daha vardı ki, bu da K ı n n ı s r î n mektebidir. Bu da, diğer ilâhiyat mektepleri gibi, tedrîsâtında Yunan felsefesine geniş bir yer vermiş ve bilhassa VII. asır başlarında süryânîlerin en büyük ilâhiyat mekteplerinden biri olmuş ve hattâ felsefede Urfa mektebinin yerini tutmuştur [80]. Kınnısrîn mektebinin en büyük âlimlerinden biri de Severe Sebokht idi [81].

SEVERE SEBOKHT (ölm. 667) m a n t ı k hususunda, kendinden evvelkilerden geri kalmayacak araştırmalar meydana getirdi [82]. Onun, zamanımıza kadar gelmiş olan eserleri Peri-ermeneias ve bir de I. Analitikler'e dâirdir. Zâten eski kaynaklarda ona atfedilen eserler de bundan ibârettir [83]. S. Sebokht'un bir kısım eserleri Br. Museum add. 14660 ve 17156 numaralı süryânîce yazmalar içinde mevcuttur [84]. Bu eserler ve nüshaları şunlardır :

Peri-Ermeneias : Bu hususta muhtelif eserleri vardır. Önce Paulus Persa'nın orta-farsça (pehlevî) dilinde kaleme aldığı Peri-ermeneias'ını (bk. br. s. 10), süryânî diline nakletti [85]. Ayrıca Peri-ermeneis'taki "kaziyeler" bahsine âit bir m e k t u p bıraktı. Bunun da bir nüshası Br. Museum add. 14660/3'te diğer bir nüshası Berlin'de (coll. Sachau, 236/8) mevcuttur [86].

Üstelik Br. Museum 998 nüshada bu vr. 54a-55b. arasında bulunan bu eser dört sayfalık ufak bir tedkiktir [87]. Severe Sohbokht'un bundan başka yine Peri-ermeneias'taki t â b i r 'lere dair bir mektub'u daha vardır ki bu da Br. Museum add. 17156 (=989/4) teki nüshası ile zamanımıza kadar gelmiştir [88].

I. Analitikler: Aristonun I. Analitikleri'ne dair "syllogisme" nazariyesi sadedinde bir tedkik yazdı. Bunun bir nüshası Berlin'de (coll. Sachau, 226, vr. 60 vd..) [89], diğer nüshaları da Br. Museum (add. 989/2) ve Cambrigde (3287/3) te bulunmaktadır [90]. Bundan başka Br. Museum add. 14660 no. lu yazma ise "Aristonun I. Analitiklerine göre Kıyas nazariyesi" adını taşımaktadır [91]. Bu da takrîben 12 sayfalık ufak bir tetkiktir [92].

Retorika: Severe Sebokht bundan başka Retorika hakkında da bir m e k t u p bırakmıştır. Bunun tek bir nüshası vardır ki, o da Br. Museum 989/3 te mevcuttur [93].

Severe Sebokht'tan sonra onun iki talebesi : Balad'lı Athanasios ile Edessa'lı Jaques, mantık hususunda hocalarının çalışmalarını devâm ettirdiler [94].

BALAD'lı ATHANASİOS (ölm. 696) dahî Kınnısrîn mektebinde yetişen Yâkûbî âlimlerindendi ve 684 senesinde bu manastıra "patriarche" olarak tâyîn edilmişti [95]. Kınnısrîn mektebinde önce Severe Sebokht'tan ders görmüş ve 645 senesinde de Porphyrius'un Eisâgogesini tercüme etmiştir [96]. Balad'lı Athanasios'ın Aristo mantığı üzerinde birçok eserler yazdığı muhakkaktır [97]. Hattâ bu âlim belki de bütün Organonu süryânî diline çevirmiştir [98]. Bugün için bilinen eserleri arasında : *Eisâgoge* tercümesi'nin bir nüshası Bibliotheque Nationale'de 161 no. ile kayıtlı bir yazmada mevcuttur. Bu eserin bizzat Athanasios'a âit olduğu tasrîh edilmiş bulunmaktadır [99]. Esâsen Athanasiosun Eisagoge tercümesinin muhtelif nüshaları diğer Avrupa kitaplıklarında mevcuttur ve bunların "orijinal" nüshası da Vatikan 158'deki nüshadır [100]. İşte bu yazmadan istîfade etmek suretile A. Freimann Athanasios'un Eisagoge'sini bastırmıştır [101]. Buna ilâve olarak hâlen Br.

Museum add. 14660 no. ile kayıtlı süryânîce yazma içinde, Athanasios'un Porphyrius'tan başka biri (?) tarafından yazılmış olan bir Eisagoge'yi daha süryûnîceye çevirdiği görülmektedir [102]. Mantığın diğer bahislerine dair, ayni âlim "Kıyâs'a giriş" mâhiyetinde bir eser daha bırakmıştır ki, bunun bir nüshası ayni add. 14660 no. ile Br. Museum' da mevcuttur. Müellif bunu herhalde grekçeden tercüme etmek sûretile meydana getirmiştir [103]. Bu eserin baş taraflarında şunları okumaktayız: "Aristodaki mantık s a n 'a t ı çok zor olduğundan, şâyet onun uslûbuna alışmamış isen, bu yolda daha kolay ve aydınlık bir şekilde yürüyebilmen için kısa ve basit bir eser yazmağa karar verdim.... [104]. İşte bu kitap ta G. Furlani tarafından tedkik ve tabedilmiştir [105].

EDESSA'lı JAQUES ta VII. asır sünyânî âlimlerinden biri olup müslümanlarca "Ya'kûb al-Ruhâvî" (633-708) diye tanınmaktadır. Edessa'lı Jaques' âit şimdiye kadar birçok tedkikler neşredilmişse de, bunların en iyisi tam bir bibliyografya ile A. Hjelt tarafından meydana getirilmiştir [106]. Eserleri arasında, bu âlimden bize, Br. Museum 12154 no. ile kayıtlı bir nüshada "Felsefenin Teknik Terimleri"ni îzâh ettiği bir risâlesi kalmıştır [107]. Ayni âlim Kategoriler'in de bir tercümesini vermiştir ki, ondan kalan yegâne tercüme bundan ibârettir [108]. Bu Kategoriler tercümesinin Avrupa kitaplıklarında hâlen muhtelif nüshaları mevcuttur. Bunlar arasında başlıca Vatican 158/6, Berlin 89 (coll. Sachau, 226 / III.) ve Escurial 652'de mevcuttur [109]. H. Georr'in gösterdiği nüshalara ilâve olarak Paris, Bibliotheque İmperiale no. 161'de kayıtlı bir nüsha daha vardır [110]. Fakat Wrihgt'a göre Vatican 158/6 da görülen nüsha, Edessa'lı Jaques'a yanlışlıkla isnâd edilmiştir. Ve ayni hatâ Biblioiheque Nationale no. 258 deki yazmada da tekrar edilmiştir [111]. Binâenaleyh şimdiye kadar Edessalı Jaques'ın Aristo Kategorileri'ni ve ayrıca Peri-ermeneias'ını tercüme etmiş olduğu rivâyetleri R. Duval ve W. Wright gibi araştırıcılar tarafından nakz edilmiş bulunmaktadır. Çünki Wright bu "Kategoriler"in esasında Sergius'a âit olduğunu göstermiş [112], ayrıca G. Hofmann da ona izâfe edilen Peri-ermeneias tercümesinin bir başkasına âit olduğunu isbât etmiştir [113]. Aristo Kategorilerine âit en son araştırmayı vücûda getirmiş olan H. Georr ise "Les Categories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabe, Beiruth 1947" adlı eserinde meseleyi bir hayli karışık hale sokan îtirazları bahis konusu etmemiş ve Kategorilerin bizzat Jaques tarafından yapılmış olduğunu zımnen kabul etmiş görünmektedir [114].

Yine VII. asır âlimlerinden biri de "Arapların Piskoposu" diye meşhur olan G E O R G İ O S (ölm. 724) tur. Kendisi Balad'lı Athana-

sios'un talebesi idi. Süryânî edebiyatında mühim bir mevkî işgal eden bu âlim esas îtibârile müslüman istîlâsı sıralarında yetişmiş bulunmaktadır. Georgios 686 senesinde "piskopos" olarak Kûfe arapları arasında çalışmıştı. İşte bu sebebledir ki ona "arapların piskoposu" adı verilmiştir [115]. Bu âlim felsefe ve daha ziyâde mantık çalışmalarında kendinden öncekileri geride bırakmıştır. Çünkü Georgios'tan evvel yalnız I. Analitiklerin bir kısmına kadar şerhedilmiş olan Organon'u o, belki de tamâmen şerh etmiş bulunmaktadır. Zîrâ hâlen Br. Museum add. 14659 (=990) numaralı bir süryânîce yazma vardır ki; Georgios bunda :

a-Kategoriler (giriş, tercüme ve şerh).

b-Peri-ermeneias (giriş, tercüme ve şerh) vr. 59a-68a.

c-I.Analitikler (ilk kısım : giriş, tercüme ve şerh) vr. 83a-94b sûretinde mufassal olarak îzâh tercüme ve şerh etmiştir [116]. Muhtemelen VIII. asra ve binâenaleyh müellifin yaşadığı zamanlara yakın bir devre âit olan bu nüshanın baş ve son tarafları eksik olduğu için bundan E. Renan, Georgios'un bütün Organon'u tercüme ve şerh ettiğini tahmîn etmektedir. Ve yine ayni müellife göre Süryânî dilinde Organon'a âit en mufassal şerh te bundan ibârettir [117]. Bu eserlerden Peri-Ermeneias'ın bâzı kısımları G. Hofmann tarafından [118] ve Kategoriler'le Peri-ermeneias ve bir de I. Analitikler berâberce G. Furlani tarafından neşredilmiştir [119].

Nihâyet bu asrın sonlarında H E N A N J E S U, I. Analitikler hakkında bir şerh vücûda getirmiştir ki, böylece VII. asırda mantık çalışmaları onunla sona ermektedir [120].

III) SÜRYANİLERDE MANTIK (İslamdan sonra)

İmdi bu devreye kadar olan süryânî edebiyatı islâm tesirlerinden nisbeten müstakil olarak çalışmıştır. Fakat VIII. asırdan itibâren islâm nüfûzunun tesirleri bâriz bir hal almış ve bu asırdan itibâren süryâniler daha çok müslümanlar hizmetinde, varisi oldukları Yunan ilim ve felsefesini VIII-X. asırlar arasında arapçaya nakletmek sûretile îfâ etmeğe başlamışlardır. Fakat şunu da ilâve edelim ki, islam nüfûzuna rağmen süryânî dilindeki yazı faaliyeti durmuş değildir. Bundan sonraki VIII, IX, X, XI, XII ve hattâ XIII. asra kadar süryânî âlimleri bu dilde eserler vermekte devâm etmişlerdir. Şöyle ki :

a) Milâdi VIII. asır

Süryânî edebiyatında *VIII. asır* istîlâ sebebleriyle bir "duraklama" devresini teşkîl eder, Bu asır hem Nastûrîler hem de Yakûbîler için pek sönük geçmiştir [121]. Yalnız Emevîler devrinde (661-751) Sûriye şehirlerinde sükûnet ve âsâyiş avdet edince hristiyan süryânîler de o zamanlara kadar kendi aralarındaki mezhep kavgalarından vaz geçerek yeni D î n olan islamlığa karşı savunma ve hattâ hücûm için aralarında birleştiler [122]. Meselâ Sûriyeli hristiyanlardan Ebû Nuh al-Enbârî (ölm. 803 ?) islâm devleti hizmetinde Musul'de resmî bir vazîfe îfâ ettiği sıralarda "Kur'âna Reddiye" adlı bir eser yazıyordu [123]. Bu devrin felsefî faaliyetleri de çok sönük geçmektedir. Sâdece MAR ABA II. ve bir de JESUDENNAH mantık üzerinde bâzı eserler verdiler. Bunlardan MAR ABA II. 741 senesinde nastûri piskoposu olmuş ve 751 senesinde de vefât etmiştir. Bıraktığı eser ise Aristo "Dialektika" sı üzerinedir [124]. Diğer âlim JESUDENNAH ise VIII. asrın ikinci yarısında yaşamış ve mantığa dair bir "mukaddime" vucûda getirmiştir [125]. Maamafih E. Renan onun böyle bir eser yazdığını kabûl etmemektedir [126].

b) Milâdi IX. asır

IX. asır ise süryânî edebiyatının tekter canlandığı bir devirdir. Fakat bu asırda daha çok tıbbf araştırmalar yapılıyordu. Meselâ Gabriel Bohktyesu (arapçada Cibrâîl Bakht'yeşû : ölm. 828), Jean bar Maswai (arapça Yuhannâ b. Mâseveyh) ölm. 857; Jean bar Serapion (?) gibiler tabîb olarak şöhret buldular Abbâsî saraylarında halîfe'lerin alâkasını çekmişler ve müslümanlar hizmetinde bulunmuşlardı.

Felsefe sâhasında ise Merv'li Zacharie (arpç. Yâhyâ al-Mervezî) ve Huneyn (ölm. 873) mantık ve felsefe hususunda t e r c ü m e l e r yapmakla islâm felsefesinin ilk önderleri oldular. Fakat süryânî dilinde felsefî kitaplar yazan bir âlim daha vardır ki o da DEHNA (veyâ diğer adıyla İBAS ölm. 850 ?) 'dır. Yaşadığı asır şüpheli olmakla berâber X. asrın ortalarında sağ olduğu tahmîn edilmektedir. Bu zat Aristo "Diyalektika" sı üzerinde bir tedkîki ile meşhur olmuştur [127]. Ondan sonra "belâgatçı" diye mâruf olan ANTOİNE isimli T e k r i t papazlarından bir âlim de "Retorika" hakkında bir eser verdi. Bu orijinal belâgat kitabı süryâniler arasında çok meşhûr olmuştu. Bunun bâzı parçaları Br. Museum add. 17208 no. lu yazmada mevcuttur ve Paul de Lagarde tarafından neşrine başlanmış fakat onun ölümüyle eser

yarıda kalmıştı [128]. Yine bu asırda en velûd yazarlardan biri MOİSE BAR KEPHA (813 — 903 ?) 'dır. Bu âlim de Aristo Diyalektika'sı üzerinde bir eser yazdı [129].

İşte IX. asır süryâni edebiyatında m a n t ı k çalışmaları bundan ibârettir. Yalnız burada dikkate çarpan bir şey vardır ki, o da IX. asırda süryânîlerin daha ziyâde önceki asırlarda Organon'un işlenmemiş son kısımları (yâni Diyalektika ve Retorika) üzerinde durmalarıdır.

c) Miladi X. asır

X. asır süryânî edebiyatındaki yazarların çok azaldığı bir devredir. Çünkü bu asırda çalışan yâkûbî âlimleri eserlerini arapça yazıyorlardı. İstisnâî olarak bu asrın müelliflerinden olan BAZOUD (veyâ ABZOUD) "Tariflere Dair" adında mantığa ait bir eser yazdı [130]. Peri-Ermeneias'ın bazı kısımları ile ilgili olan bu kitaptan birkaç parça zamanımıza kadar gelmiştir. Nastûrî âlimlerinden biri olan Bazoud bu eserinde mantık terimlerinin bir tasnîfini de vermiştir [131].

d) Milâdi XI. ve XII. asır

XI. asır nastûrî müelliflerin Yakûbî müelliflere nazaran daha çok faaliyet gösterdikleri bir devredir.

XII. asır'da da nastûrî âlimlerin çoğu arapça eserler yazdı. Bu asırdaki yâkûbî âlimlerinden JAQUES (veyâ Denys) BAR SALİBÎ'nin (ölm. 1171) Aristonun "Diyalektika"sı üzerinde şerhleri vardır [132].

e) Milâdi XIII. asır

Ve nihâyet *XIII. asır* 'da ise süryânîlerde m a n t ı k çalışmaları devâm eder. Meselâ bu asrın âlimlerindsn biri olan ve Nisib "metropolitaine" i EBEDJESU BAR BERİKA (ölm. 1318), sâyesinde bugün kaybolmuş olan birçok mantık kitaplarından ve diğer eserlerden haberdar oluyoruz. Ebedjesu'nün meydana getirdiği "bibliyografya" ilk defâ olarak Abraham Ecchelensis tarafından 1653 senesinde Romada tabettirilmiştir [133]. Daha sonra Simon ASSEMANİ "Bibliotheca Orientalis" te (c, III, pars I.) bunun daha iyi bir neşrini ortaya koydu.

XIII. asrın diğer bir süryânî âlimi de, burada ismi sık sık geçmiş olan BARHEBRAEUS (1226-1286) tür. Barhebraeus süryânî kültürüne dair iki eseriyle meşhurdur ki, bunlar "Chronicon Syriacon" ile " Chronica Ecclesiastica " isimlerini taşır [134]. Ayni müellifin " Göz

Bebeklerine Dair" adlı eserinde de mantık'ın fâidesine dair îzâhat, ayrıca Eisâgoge, Kategoriler, Peri-ermeneias, I. ve II. analitikler, Topika ve Sofistikadan ibâret olmak üzere y e d i bölümlük bir mantık faslı bulunmaktadır.

Yine Barhebraeus'ün bundan başka "İlmin Özü" adlı bir eseri de, bütün Aristo sistemini - pek orijinal olamadan - izâh eden toplu bir eserdir ve bunun birinci kısmı tamâmen m a n t ı k 'a ayrılmıştır. Bunlar Eisagoge, Kategoriler, Peri ermeneias, I. ve II. Analitikler, Topika, Sofistika ve ayrıca Retorika ve Poeitika kitaplarıdır. Buradaki Retorika ve Poeitika kitaplarından bâzı parçalar M. Margoliouth tarafından "Analecta Orientalia ad Poetica Aristoteleam" adıyla Londrada 1887 de bastırılmıştır [185].

Süryânî edebiyatının nihâyete erdiği bu asrın en son felsefecilerinden biri de PAULUS-oğlu-DAVİD 'tir. Bu müellif de Aristo Kategoriler'inin kısa bir tasnîfini bırakmış bulunmaktadır ki, bunun bir nüshası Berlinde (Sachau, Kurzes Verz.. Alter Beztand, no. 36/13) mevcuttur.

IV) SÜRYÂNÎLER'de MANTIK KÜLLİYATI

(9 Kitap)

I - *EİSAGOGE* : Bu eser Porphyrius (ölm. 304) tarafından Aristo Kategorilerine bir g i r i ş olarak, onları izah etmek maksadıyla yazılmış bir risâledir. Bu ufak kitap süryânîlerde, Probus // Sergius // Paulus Persa // Athanasios // Jesudennah // Barhebraeus gibi âlimlerce şerh veyâ tercüme edildi [186].

II - *KATEGORİLER* : Aristo Organon'unda ilk kitaptır. Bu da Paulus // Sergius // Edessalı Jaques // Georgius // David ve Barhebraeus taralarından tercüme veyâ şerh edilmiştir [187].

III - *PERİ-ERMENEİAS* : İbas // Probus // Sergius // Paulus Persa // Severe Sebokht // Georgias // Abraham ve Barhebraeus taraflarından incelendi [188].

IV - *I. ANALİTİKLER* : Probus // Severe Sebokht // Athanasios // Georgios // Henanjesu ve bir de Barhebraeus taraflarından ele alınmıştır [189].

V - *II. ANALİTİKLER* : sâdece XIII. süryânî âlimlerinden olan

Barhebraeus tarafından ele alınmıştır. Şu halde islâmdan önceki süryânîlerinde bu kitap hakkında eser veren olmamıştır.

VI - *TOPİKA* (DİYALEKTİKA) kitabı Probus // Paulus Persa // Mar Aba II // Dehna // Moise bar Kepha // Jaques bar Salibi // ve bir de Barhebraeus taraflarından incelenmiştir. Görüldüğü gibi islâm-öncesi devirlerde yalnız Probus [140] ve bir de Paulus Persa tarafından [141] -o da tam olmadan- ele alınmıştır. Asıl Diyalektika çalışmaları ise şerh ve tercüme olarak islâm-sonrası süryânî edebiyatında vaki olmuştur.

VII - *SOFİSTİKA* kitabı, Aristo *Organon*'unun en son kısmını teşkîl eder. İslâm-öncesi devirlerde bu eser tercüme veyâ şerh olarak ele alınmamıştır.

VIII - *RETORİKA*. Bu kitap Aristo Organon'undan ayrı olarak yazılmış bir eserdir. Yunanlı filozof bunu doğrudan doğruya mantığa bağlamış değildir.

Retorika ve bunu tâkîb eden *Poetika* kitapları eski süryânîler tarafından Aristo felsefesinin bir parçası olarak telâkkî edildiğinden mektep'lerde tedrîs edilmekteydi [142]. Esâsen son grek şârihlerine bakarsak onlar bu iki kitabı mantık'a dahil etmişlerdi. Hattâ bu hususta bizzat Aristoya dayanıyorlardı. Çünki Aristo Retorika'yı bizzat dikkate almış bulunuyordu [143] ve bunu "Dialektika"nın bir berâberi gibi düşünüyordu [144]. Bu eser süryânîlerde Severe Sebokht // Antoine ve Barhebraeus taraflarından incelenmiştir [145].

IX - *POEİTİKA* kitabı da islâm öncesi süryânîlerinde tercüme veyâ şerh edilmemiştir. Ancak islâm sonrası süryânî edebiyatında Severe Bar Shcakako (- ? -) ve bir de Barhebraeus buna dair eser vermişlerdi.



Şimdi bütün bu açıklamalara bakacak olursak : Süryânîler V. asrın ikinci yarısından başlayarak mantık'a dair gerek türcüme ve gerekse şerh olarak pek çok eserler bırakmıştır. XIII. asra kadar devâm eden bu m a n t ı k çalışmalarında dikkatimizi çeken bir nokta vardır : Şayet islâm fütûhâtını (yânî VII. asrı) bu edebiyatın ortasından geçen ve onu ikiye ayıran bir hudut gibi tasavvur edersek, süryânî dilindeki mantık çalışmalarının V-VII. asırlar arasında bilhassa Eisagoge, Kategoriler, Peri-ermeneias ve I. Analitiklere dair olduğunu ; bunu tâ-

kip eden VIII-XIII. asırlar arasında ise; Diyalektika, Sofistika, Retorika ve Poetika gibi Aristo mantığının son kitapları üzerinde durulduğunu görürüz. Böylece Renan ve Steinschneider'in dikkat ettikleri gibi süryânîler bu ilk devrede (yanî V-VII. asırlar arasında) mantık araştırma ve tedrîsatını, Eisagoge ve Kategorilerden I. Analitikler'in 7. faslına kadar götürüyorlardı [146].

Buna misâl olarak Probus'u (bk. br. s. 23), Severe Sebokht'u (bk. br. s. 27) Georgios'u (bk. br. s. 29—30) zikredilebiliriz. Bu devrede en çok işlenen ve o nisbette de meşhur olan kitaplar: Kategorilerle Peri-ermeneias kitapları olmuştur. Görüldüğü gibi I. Analitikler gâyet az bir şekilde, hele II. Analitikler ise çok az ilgi görmüştü [146*]. Halbûki bu ilk devreye ait müelliflerin bâzılarına bütün O r g a n o n tercümesinin isnâd edildiğine bakılırsa, süryânîlerin esasında bütün Organon'dan haberdar olduklarını tahmîn etmek kolaydır.

Bunlara ilâve olarak arap bibliyografyacılarından İbn Ebî Useybia, (ölm. m. 1270) "Uyûn Enbâ' fî tabakât il-Etibbâ" adlı eserinde [146**] şunları naklediyor: "Hristiyan baş-piskoposları toplanarak m a n t ı k ve felsefe bahsinde hangi meselelere kadar gitmek lâzım geldiği aralarında kararlaştırdılar. Buna göre mantıkta "hakîkat figürleri" ne kadar olan kısımlar -ki I. Analitiklerdendir-, kabûl edilmişti. Çünkü buraya kadar olan mantık, hıristiyanlığın müdâfaa ve hatâ yayılması için fâideli görülmüş fakat bundan sonraki mantık kitaplarının hristiyanlık akîdelerine zararlı olacağı üzerinde ittifâk edilmişti".

Yukarıda söylediğimiz gibi, biz bundan şu netîceyi çıkarabiliriz: Organon şâyet kilise münânaatiye I. Analitiklerin bir kısmına kadar serbest bırakıldıysa geri kalan Organon kısımları da belki gizliden gizliye tedkik ediliyordu.

İşte görülüyor ki mantık, süryânî mekteplerinde pek çok inkişâf etmiştir [146***]. Ve hattâ süryânî p e r i p a t o s ç u 'ları Aristoyu m a n t ı k ç ı olarak tanımaktaydılar [147].

Üstelik süryânî mantığı, esasında Yeni Eflâtunculuğun şiddetle tesiri altındaydı. Paulus Persanın "Aristo mantığına Giriş" adlı eseri ile "Peri-ermeneias şerhi" bunun en iyi misallerini teşkîl eder [148].

Kısaca mîlâdî V-VII. asırlar arasında süryânîlerin Aristo mantığına dair bu çalışmaları, VIII. asırda müslümanlar tarafından açılan büyük bir t e r c ü m e faaliyetinde *belki tâmâmen* denilecek bir şekilde, hem süryânîce tercümelerden hem de bunların asılları olan yunanca metinlerden istifâde edilmek sûretile arap-islâm âlemindeki

m a n t ı k çalışmalarının en esaslı kaynağını teşkîl etmiştir İşte bunun içindir ki islâm mantığının köklerini süryânîlerin bu faaliyetinde aramak lâzımdır. Ve nihâyet bu sebebledir ki islâm âlemindeki m a n t ı k t a r i h i 'ni inceleyebilmek için onların hocaları olan süryânîlerin de bu sahadaki çalışmalarını zikretmeden geçmek mümkün olamazdı.

* * *

a) *İslâm tercüme faaliyeti*

İlk zamanlarda yabancı tesirler ve akidelerle karışmamış olan ve bizzat Hz. Peygamber'in vaz'etmiş olduğu şekildeki i s l â m l ı k, düşünce ve ilim bakımından sadece Kur'an etrafından toplanıyordu. Hatta denilebilir ki araplardaki ilmî ve fikrî çalışmalar ancak Kur'anın inmesinden sonra başlamıştır. Ve bu ilk şekliyle islam dini, müteakip asırlar için gayet güçlü bir ilim faaliyetinin malzemesini teşkil ediyordu. Çünkü Hz. Muhammedin hemen ölümünden sonra ortaya çıkmış olan dinî f ı r k a l a r bunun en iyi misalini teşkil eder. Hulâsa, islam kültürünün gelişmesinde Kur'anın etkisi sonsuz olmuştur [149].

Önce Allah kavramına bağlı olan "alın yazısı", "irade hürriyeti" ve "Allahın sıfatları" gibi meselelere dair muhtelif görüşler, VIII. asırda son derece şiddetli mücadelelerin konusunu teşkil etmiştir [150]. Böylece "alın yazısı" (yani : Predestination) meselesi etrafında Kur'an, önceden-bilen ve önceden-gören bir Allah ile mutlak alın yazısı arasında çok kritik ve hususi bir tavır takınmış; bu meseleyi katî bir sonuca bağlamamış olmasından da VIII. asırda bir çok dinî fırkalar zuhur etmişti. (Bu hususta ileride bilgi verilecektir.) Fakat yine o sıralarda başlayan grekçe eserlerin arapçaya t e r c ü m e faaliyeti sayesinde de grek kültürü bu ilahiyat fırkalarının daha renkli ve canlı bir çehreye sahip olmalarına yardım etmiştir [151].

İmdi, İslâm ilahiyat fırkalarından başlıyarak bütün islam düşüncesi üzerinde büyük tesirler vücuda getirmiş olan bu t e r c ü m e faaliyetinin tarihine gelince : İslam âleminde grek kültürünün tesir yolları şimdiye kadar tamamen ispat edilmiş veya kafi derecede vüzuhla gösterilmiş değildir. İslamiyetten sonra ilk istila dalgalarının devam ettiği sıralarda artık ehemmiyetini kaybetmiş olmakla beraber İ s k e n d e r i y e mektebi [152], felsefenin yine de eski bir ocağı sayılmaktaydı. İşte bu mektep akli ilimlerin islam alemine ilk defa n a k l e d i l m e s i hususunda büyük bir rol oynamıştır [153]. Çünkü antik felsefesinin bundan sonraki vârisleri ve Suriyede yaşıyan Nasturîlerle Yâkubî-

ler, islam devresinde Bağdad saraylarına nüfuz etmezden önce, müslümanlar İskenderiye mektebinin mümessilleri ile temasa gelmişlerdi. İşte kanaatımızca ilk ilmî araştırmalar sadedinde müslüman alimler antik çağın ilimlerini Süryanilerden önce İskenderiyeden almışlardır [154].

Bilahare, Suriye ve civarındaki, Nasturîlerle Yakubîler, V-VII. asırlar arasında felsefeye dair bir çok eski eserleri tefsir etmişler ve hatta bunları kendi dilleri olan süryaniceye tercüme etmişlerdi. Bunlar müslümanlıkla temasa gelince bu sefer ayni eserleri süryan dilinden -veya asıllarından- arapçaya t e r c ü m e etmeğe başladılar [155]. Ehemmiyeti aşikar olup VIII. asırda başlamış olan bu islam devresi tercüme faaliyeti, ancak XIX. asrın sonlarından itibaren bazı garplı oriantalist'lerin dikkatini çekmiş bulunuyordu. Bunlar antik kültürün önce Süryani sonra da arap dillerine nasıl geçtiğini araştırmağa başladılar. Yalnız bu arada süryanilerin grek felsefesini araplara nakletmekteki fiilî hizmetlerini o kadar hassasiyetle ele almadılar. Oysa ki bu mesele, üzerinde dikkatle durulmağa değecek kadar mühimdir [156]. Çünki, arapçaya tercüme edilen süryanice eserlerle onların asılları olan felsefe kitaplarının müslümanlara nakledilmiş olan şekilleri, mevsukiyet bakımından m ü t e r c i m l e r i n yunancaya olan vukufları ile yakından ilgilidir. Bu hususta süryani mütercimlerin mutavassıt rolü iyice meydana çıkmadan yürütülecek fikirler de tabii olarak, birer tahminden ibaret kalacaktır [158]. Üstelik süryanilerin arapçaya çevirmiş oldukları kitapların çoğu tahrif edilmiş ve değiştirilmiş bulunuyordu. İşte müslüman filozofların düştüğü hataların çoğunun menşei buradadır [159].

Hülefâ-ı râşidîn (632—661) ve onları tâkîb eden Emevîler (661-751) devrinde müslümanlar, ele geçirdikleri Suriye, Irak, Mısır ve İranda islâm-öncesi asırlarda çok gelişmiş olan bir eski kültürle karşılaşınca, buralardaki eserleri aslâ mahvetmediler. Hattâ islâm öncesi kültürlere sahip oldukları için hıristiyanlar ve yahudiler, Peygamber zamanında olduğu gibi hâlifeler devrinde de çok musâmaha görmüşlerdi [160]. Yalnız Emevîler devleti, bedevî arap karakterini temsîl eden futûhatçı ve üstelik ilimlerle pek fazla fi'lî ilgisi olmayan bir idâreydi. Bununla berâber Emevîler devrinin, ilmî çalışmalar bakımından son derecede boş geçtiğini zannetmek te hatalı olur. Çünkü hemen bütün ilâhiyat fırkaları onların zamanında ortaya çıkmış fakat "ulûm-i dahîle" adı verilen "yabancı ilimler"e karşı o kadar ilgi gösterilmemişti. Meslâ Mâsurceveyh adlı bir mütercim, tıbba dair bir eseri arapçaya çevirmişti. O zamanlar halîfelikte bulunan Omer b. Abd il-Azîz (m. 717—720), bu kitabın tıbbî olmasına rağmen "yabancı" olduğu için neşrine tereddütle

izin vermişti [161]. Gerçi Emevîler devrinde de islâm âleminde bâzı tercümeler yapılmıştı. Fakat bunlar daha çok *kimyâ* ve bir de *tıb* ilimlerine münhasır kalıyordu. Bu hânedandan ilk defâ olarak halîfe Muaviye I. in torunu olan Halid b. Yezid (ölm. m. 704) İskenderiyeden getirttiği İstefanos ül-Kadîm (?) isimli bir alime kimyâ tercümeleri yaptırdı. İşte bu da islâm dünyasında grekçeden yapılmış olan ***ilk tercüme*** olarak zikredilir [162].

Tıb ve Kimyâ sahasına inhisar eden ve binâenaleyh felsefî olmayan bu tercüme faaliyeti Emevîler devrinde pek sönük geçiyordu. Fakat bilâhare Abbâsiler devrinde bilhassa el-Mansur (754 – 755) ve el-Me'mûn (814—833) zamanlarında *felsefî tercümeler* devri açılmıştır. Bu sâyede VIII. asırda girişilmiş olan ve X. asra kadar hızlı bir tempo ile devâm eden (takrîben iki yüz senelik) bir tercüme faaliyeti sâyesinde islâm memleketleri eski kültür ve felsefenin merkezi haline geldi.

İşte bu tercüme faaliyetinde hilâfet merkezi Bağdada her taraftan koşup gelen Süryânî-hıristiyan mütercimler, bâzen asıllarından bâzen de bunların eski süryânî tercümelerinden istifâde etmek sûretile grekçe ilmî ve felsefî bir çok eserleri arapçaya naklettiler. Bu arada halîfe el-Mansur zamanında çevrilen eserlerin ekseriyetini *Nücûm* (astrologie) ve *hendese* ilimleri teşkîl etmişti. Fakat yine ilk defâ olarak bu halîfe Aristo *Organon*'unun da arapçaya çevrilmesini emretmişti [163].

Asıl felsefî araştırmalar ise halîfe el-Me'mûn zamanında yapılmıştır. Onun devrindeki felsefe tercümeleri daha çok ilmîleşerek rasyonel bir sâhaya inhisar etmişti. Hattâ ilmî araştırmalara karşı derin bir alâka duyan bu halîfe 832 senesinde "Dar ûl-Hikme" (=Hikmet Evi) adında büyük bir tercüme bürosu tesîs etmiş ve bûrada grekçe birçok eserleri Bizanstan temîn etmek sûretile bir araya getirmişti [164]. Böylece harikulâde bir kütüphâneyle techîz edilmiş olan bu teşkilatın başına, önce İbn Miskeyeyh (ölm. 857) geçirilmiş fakat o ölünce sonradan Huneyn b. İshak (ölm. 875) ayni vazifeye tayin edilmiştir [165].

İşte felsefî olmak üzere Abbâsîlerde bilhassa Me'mûndan başlamak üzere X. asrın sonlarına kadar birçok meşhur mütercimler yetişti. Esâsen bu devrede daha çok m a n t ı k ve felsefe tercümeleri dikkati çekiyordu. Haccâc b. Matar (ölm. 795), Yahyâ (veyâ Yuhannâ) b. ül-Batrîk (ölm. 815), Kostâ b. Lûkâ el-Ba'lebekkî (820 – 912), Abdulmesîh b. Nâime (ölm. 830), Huneyn b. İshâk (ölm. 873) ve onun oğlu İshâk b. Huneyn (ölm. 910), Hubeyş (ölm. X. asır ortaları ?), Ebû Osmân el-Dımışkî (ölm. ?), Sâbit b. Kurre (ölm. ?), Ebû Bişr Mettâ b. Yunan,

(ölm. 940 ?), Yahyâ b. Adiyy, (ölm. 974) ve İbn Zur'a (ölm. 973) gibi büyük mütercimler yetişmiş ve bunlar yunanca eserleri arapçaya nakletmekle şöhret bulmuşlardı [166]. Maamâfih islâm âleminde VIII-X. asırlar arasında yetişmiş olanlar bundan ibâret değildir. Bunların tam bir listesi eski arapça kaynaklarımızdan İbn ün-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde (nşr. Flügel), İbn ül-Kıftî (ölm. 1248) 'nin *İhbâr ûl-Ulema*'sında (nşr. Mısır, 1326), İbn Ebî Useybia (ölm. 1270) 'nın *Uyûn ûl-Enbâ fî tabakât îl-Etibbâ* (nşr. Mısır, 1882) adlı eserinde ve diğer bâzı eski "tabakât" kitaplarında ; ayrıca bu menbâlardan naklen, H. Ziyâ Ülken, "*La Pensée de L'İslam*" (Ist. 1953 s. 344—347), C. Zeydân, "*Medeniyet-i İslâmiye Tarihi*" (c. III, s. 287—299), Carra de Vaux, "*Avicenne*" (s. 37—77), İ. Madkour, "*L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*" (Paris, 1934, s. 25—47), H. Derenbourg "*Les Traducteurs arabes d'Auteurs greques*" (Paris, 1898), Carl Brockelmann, "*Geschichte der arabischen Litterature*", (Band, I. s. 201—203 : ve S. I, s. 363 vd..) gibi son zamanlardaki tedkiklerde tafsîlatıyla görülebilir.

Çoğu tabib olan ve binaenaleyh tıbbî ve fennî tercümeler yapmış olan ve sayıları binleri aşan bu mütercimlerin hepsini burada saymağa imkan yoktur. Çoğunluk bakımından süryânî-hıristiyanlardan ibâret olduğunu gördüğümüz bu mütercimlerin ortaya koydukları tercümeler pek çok olmakla berâber, bunlar hakkında verilen bilgilerin pek dağınık olması ve üstelik bu tercümelerden çoğunun kaybolması üzerine, bütün o zamanlar tercüme edilmiş olan eserleri bir sıra ve tertîp üzere saymak son derece güçtür [167]. Fakat şurası da iyice bilinmektedir ki, Abbâsîlerden bilhassa Me'mûn devrinde Süryânî mütercimlerin arapçağa çevirmiş oldukları eserlerin çoğunu grekçe eserler teşkîl etmekteydi. Bunlar da *tıbbî*, *riyazî* ve bir de *felsefî* olmak üzere büyük bir koleksiyon teşkil ediyordu [168].

Halîfelerden görülen büyük muzâheret ve yardımlar sayesinde ekseriyetle nastûrî -hıristiyan mütercimler, kendilerinden beklenen bu tercüme işini başarmak için Bağdada koşuyorlardı Süryânîler -bundan evvel görmüştük- Yunan ve bilhassa Aristo felsefesini gâyet iyi tedkik etmişler ve İslâmiyetin doğmasından bir asır sonra, (yâni VIII. asırdan itibâren) bu bilgilerini arapçaya nakletmekle diğer milletlere nazaran bir üstünlük göstermişlerdi. Hattâ bu tercüme faaliyetinin muvaffak olmasının sebeblerinden biri de halîfelerin her türlü fedâkarlığı yapmaları ve hangi dinden olursa olsun çalıştırdıkları mutercimleri din gözetmeksizin hesapsız ihsanlara garketmeleriydi [169].

İşte Suriye, islâm istîlâsına uğradıktan sonra tamamen bu yeni

Dîn'in nüfuzu altına girdi; yerli dil olan süryânîce bâzı kesimlerde konuşulmakla berâber yerini resmî dil olarak arapçaya terketti ve kendisi de bir lehçe seviyesine düştü [170].

İslâm devresinde VIII. asırdaki ilk tercümeler -gerek felsefî gerek ilmî olsun- Yunancadan ayni zamanda hem süryânîceye hem de arapçaya yapılıyordu. Fakat bunların esaslarını süryânîce tercümeler teşkîl ediyordu [171]. Şu kadar var ki, böyle bir iddiâyı münâkaşasız kabûl etmek hatâlı olur. Esâsen söz gelimi bâzı mantık mütercimlerinin ayni kitabı hem süryânîceye hem de arapçaya tercüme ettikleri doğrudur. Fakat mâdemki ayni mütercim bir kitabı iki dile birden çevirebilmektedir, şu halde bu çift tercüme başka bir maksad gütmektedir ki o da fikrimizce-bir taraftan müslümanların diğer taraftan da süryânî dilini kullananların bu husustaki ihtiyaçlarına cevap vermek için olmalıdır. Aksi takdirde bir kitabın ayni zamanda iki dile birden tercüme edilmesini başka bir mantıkî sebebe bağlamak mümkün olamaz. Nitekim müsteşriklerden Steinschneider de arapçaya yapılmış olan bütün tercümelerin doğrudan doğruya süryânîceden (veyâ hiç olmazsa bunlarla mukabele edilmek sûretile grekçeden) meydana getirildiği ihtimalinin her zaman kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir [172].

Süryânî dili bundan böyle arapçadaki geniş tercüme faaliyeti sâyesinde ilk zamanlarda çok önem kazanmış bulunuyordu. Fakat bu ehemmiyet zamanla kaybolmağa yüz tutmuş ve biraz önce belirttiğimiz gibi, Süryânî dili yeni kültür ve imparatorluk dili olan arapçaya yerini terketmişti.

İslâm tercüme faaliyeti sırasında Aristo'nun eserleri en başta olarak fakat onunla berâber İskender ül-Afrodîsi ve Porphyrius gibi İskenderiyeli şârihlerin de ona dair eserleri tercüme edilmeğe başlanınca, islâm âleminde bu sâyede Aristonun yeni şerhlerine girişilmişti. Yeni Eflâtuncu tesirlere bürünen Aristo, islâmlar arasında müslüman nokta-i nazarı sebebiyle bu sefer yep-yeni bir çehre kazanıyordu [173].

Bütün bunlara ilâve olarak araplarda görülen peripatetik felsefe ile onlardan önceki süryânîlerin peripatosçuluğu arasında da bir hayli farklar olmuştur. Çünki Edessa'daki süryânî mektebinin âlimleriyle buradan kaçıp İranda ve Irakta aynen m e ş ş â î fikirlerini yaymış olan Nastûrîler ve Yâkûbîler, *peripatos* felsefesi deyince bundan Aristo m a n t ı ğ ı 'nı anlıyorlar ve Organon'u, I. Analitikler kitabının ancak 7· faslına kadar inceliyorlardı· Üstelik bu mekteplerde dersler arasında Aristonun *De Anima* ve *Metafizika*'sı da okutuluyordu. Fakat islâm

filozofları da tedrîs ve tedkîkât bakımından süryânîler kat kat geride bırakmış ve bunlar hocaları olan süryânîlerin işlemedikleri Aristonun Fizik, Metafizik, Psikoloji ve Ahlâk kitaplarını, Abbâsîler devrinde bütünü ile ele almışlardı. Gerçi müslümanlara bütün bu kitapları yine Süryânîler tercüme ediyordu. Fakat bu islâm devresi Süryânîler eskilerden tamâmen ayrıdır. Çünkü islâm hâkimiyeti sebebiyle piskoposlar onlara, eskisi gibi Kilise tarafından müsâde edilmeyen kitapların, tercüme ve tedkikini artık yasak edemiyorlardı.

Burada süryânî mütercimlerin tercüme işindeki başarı dereceleri hususunda zikri îcâb eden iki nokta vardır: Süryânîler acaba yunanca felsefe kitaplarını yeni öğrendikleri arapçaya ne derece sağlam ve doğru olarak nakledebiliyorlardı ? Bunu cevaplandırabilmek için hâlen Paris Bibliotheque Nationale'deki (Fonds arabe kısmında 2346 no. ile kayıtlı) bir nüshayı zikredelim. Burada bir Organon tercümesi ve ayrıca Retorika ve Poeitika ve başta da Eisâgoge'nin arapça tercümeleri mevcuttur. Bunlar herhalde nüshanın kenarlarındaki notlar ve kayıtlardan anlaşıldığına göre süryânîceden çevrilmişti. Fakat bunun enterasan tarafı şuradadır ki, ayni nüsha içinde meselâ Sofistika kitabının dört ayrı mütercim tarafından yapılmış ve birbirini tutmayan dört tâne değişik tercümesi de vardır [174]. Bundan da anlaşılıyor ki ilk zamanlarda aceleye gelmiş olan tercümeler ilerde daha itinâlı olarak tekrar tercüme edilmeğe ihtiyaç göstermişlerdi.

b) Mantık tercümeleri ve ilk mantıkçılar

ABDULLAH b. UL-MUKAFFA (ölm. 759 ?): Mîlâdî VIII. asırda başlamış olan islâm tercüme faaliyetinde felsefe ve bilhassa mantık tercümelerinin çok az olduğunu görmüştük. Fakat bu asırda aslen bir İranlı mühtedî İbn ul-Mukaffâ -bazı eski kaynakların rivâyetine göre- pehlevî (orta-farsça) dilinden olmak üzere Aristonun Kategorileri'ni, Peri-ermeneias'ını ve I. Analitika'yı, bundan başka Porphyrius'un Eisagoge'sini arapçaya tercüme etmişti [175]. Fakat bunların kendisi tarafından değil de oğlu Muhammed b. Abdillâh tarafından tercüme edildiği zannedilmektedir [176]. Hattâ bu nokta P. Kraus tarafından bir makale ile teyîd edilmektedir [177]. Yalnız Tahran üniversitesi profesörlerinden M. Abbas İkbâl'in haber verdiklerine göre hâlen bizzat İbn al-Mukaffa tarafından Pehlevî dilinden arapçaya olmak üzere bir Kategoriler, Peri-Ermeneias ve Analitika ve bir de Eisâgoge tercümelerinin bulunduğu bir yazma meydana çıkmış olup, bu da neşir sahasına sunulacaktır.

İşte islâm âleminde mantığın ilk defâ tercüme edilmesi -sistemli olmamakla berâber- İbn al-Mukaffa tarafından yapılmış görünüyor. Fakat Kâtip Çelebi'nin bir rivâyetine göre bundan evvel Etienne adlı biri tarafından Halid b. Yezid'in emriyle ve binaenaleyh İbn ül-Mukaffa'dan *önce* m a n t ı k arapçaya tercüme edilmiştir. Şâyet böyle bir tercüme mevzûbahisse (çünkü bu Keşf üz-Zunûndan önceki kaynaklarda zikredilmiyor) bu en eski mantık tercümesi olmak îcâb eder [178]. Şunu da ilâve edelim ki esasında İbn ül-Mukaffa'nın meydana getırdikleri M. Abbas İkbal'in ifâdesine göre tam bir tercüme olmayıp, birer "ihtisar" (özet) mâhiyetindedir [179].

HUNEYN b. İSHAK (809-873), tam ismiyle Abû Zeyd Huneyn b. İshak el-Ibâdî, hıristiyan bir arap kâbilesine mensup olarak dünyaya gelmiştir. İslâm âleminde en büyük mütercimlerden biri olan Huneyn latin âleminde Johannitus ismiyle tanınmaktadır. Huneyn önce yunanca öğrenerek bu sâyede yapacağı tercümeler için ehliyet kazanmıştır. Fakat ona atfedilen sayısız tercümeler belki de talebeleri tarafından yapılmıştır [180].

Huneyn'in mantığa dair tercümelerine gelince: Bu hıristiyan asıllı âlim Barhebraeus'ün rivâyetine göre "Nicholaos" isimli birinin bütün Aristo sistemini berâberce izah eden bir eserini yunancadan süryânîceye çevirmiştir [181]. *Kategoriler*'i arapçaya çevirmiş ve [182] *Peri-ermeneias*'ı da süryânîceye nakletmişti. Nitekim bu tercüme, oğlu İshak tarafından da arapçaya çevrildi. Huneyn ayrıca Peri-ermeneias'ın bir ö z e t 'ini de meydana getirmiştir [183]. *I. Analitikler* : Theodoros isimli birinin (br. bk. s. 45) I. Analitikler tercümesini t a s h î h etti. Ayrıca I. Analitiklerin bir kısmını süryânî diline çevirdi [184]. *II. Analitikler*'in sâdece bir kısmını süryânîceye nakletti [185].

Burada verilen açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, Huneyn'in arapçada vücûda getirdiği tercümelerden mantık hususunda sâdece Kategoriler vardır. Bundan sonraki Peri-ermeneias ve Analitikler'i ise süryânî diline nakletmiş bulunmaktadır. Üstelik Huneyn bütün Organon tercümesile meşgul olmuş değildir. Maamafih onun tercümeleri arapçaya yapılan mantık tercümelerine de bir zemin teşkil etmiş görünmektedir.

İSHAK b. HUNEYN (? -911) bundan önce zikredilen Huneyn'in oğludur ve asıl şöhretini felsefe eserlerini arapçaya çevirmeğe borçludur. Yalnız, ona atfedilen tercümelerin hangisinin kendisi, hangisinin babası tarafından yapıldığı ise tedkike muhtaç bir meseledir [186]. İshak

ta babası gibi gâyet itinâlı tercümeler vucûda getirmiş, bunun için arapçayı ana dili gibi öğrendikten sonra bâzen süryânîceden bazen de yunanca asıllarından arapçaya (Eisagoge kitabının istinasıyla) hemen bütün mantık külliyatını nakletmiş görünmektedir.

İshak'ın Organon tercümesine el-D ü s t û r (Ana Kitap = الدستور) adı veriliyordu. Bu da, diğer tercümelerden çok daha iyi ve sağlam oluşundan ileri geliyordu [187]. İshak ta babası gibi hıristiyan olarak islâmların hizmetinde çalıştı. Biyograflardan İbn ül-Kıftî onu "mantıkçı"lardan biri olarak zikreder [188]. Mantığa dair eserleri :

Kategoriler'in müşeccer (= şematik) muhtasarlar'ını ve cevâmi'-ini meydana getirdi [189]. *Peri-ermeneias* için, babası Huneyn'in süryânîceye naklettiği tercümesini arapçaya nakletti. Yine ayni kitabın bir ö z e t 'ini (Muhtasar'ını) çıkardı [190]. *I. Analitikler*'de babasının yarıya kadar süryânîceye tercüme ettiğinden sonrasını kendisi de süryânîceye çevirdi [191]. *II. Analitikler* 'de babasının süryânîceye çevirdiği kısımlardan sonrasını kendisi yine süryânîceye çevirdi [192], ve bu tam süryânîce tercümeyi de bizzat arapçaya nakletti [193]. *Topika* (Dialektika) kitabını süryânî diline nakletti. Nitekim bu tercüme de ilerde Yahyâ b. Adiyy (b. bk) 'nin arapçaya tercümesine zemin oldu. Ayrıca İskender ül-Afrodîsi'nin bu kitaba dair 1, 5, 6, 7 ve 8. bölümlere dair şerhi ile Ammonios'un 2, 3 ve 4. bölümlere dair olan ve bu suretle birbirini tamamlayan şerhlerini arapçaya nakletti [194]. *Sofistika*'yı da muhtemelen arapçaya çevirmiştir. Çünkü İbn ün-Nedîm'in naklettiği bir hadise bunu teyîd eder mâhiyettedir. Buna göre Yahyâ b. Adiyy, İbrâhîm b. Abdullah'ın terekesi arasında İshak'ın Sofistika, Retorika ve Poeitika tercümelerini gördüğünü ve bu üç kitabı satın almak istediğini fakat sâhibinin bunları satmayıp -nedense ?- ölümünden bir müddet evvel yaktığını öğreniyoruz [195]. *Retorika* : Sofistika kitabının zikri sırasında gördük ki Huneyn Retorika 'nın da bir tercümesini vücûda getirmiştir [196]. *Poeitika*'yı da tercüme ettiği husûsî olarak İbn ün-Nedîm ve ondan sonraki biyograflarca zikredilmiyor. Fakat yukarda " sofistika " maddesindeki vak'a bize bu kitabın da İshak tarafından tercüme edildiğini teyîd etmektedir.

Şu halde bütün bunlardan anlaşılıyor ki, İshak gâliba Eisagogenin istisnâsıyla ilk defâ olarak islâm âleminde s e k i z kitaptan müteşekkil olan bir mantık külliyatı meydana getirmiştir. Bu mantık külliyatından sâdece Kategoriler J. Th. Zenker tarafından neşredilmiş bulunmaktadır [196 *].

THEODOROS (IX. asrın başları ?) isimli ve hakkında fazla bir şey bulamadığımız bu islâm devri mütercimi her halde Huneyn b. İshak (809 — 873) ile ayni senelerde yaşamaktaydı. Çünkü bu zat I. Analitikleri arapçaya tercüme etmiş ve bunu Huneyn'e tevdî etmiş, o da bu tercümeyi tashîh etmişti [197].

EBÛ OSMAN el-DIMIŞKÎ (IX. asır sonları) de bâzı mantık tercümeleri vücûda getirmiştir. Fakat bunlar *Topika* tercümesile [198] bir de Porphyrius'tan "el-Kıyasat ül-hamliyye" adlı bir kitabın tercümesinden ibârettir [199].

ABDULLAH b. NÂİME el-HUMSÎ (ölm. 830) İslâm âleminde "Aristo İlâhiyatı" diye maruf olan (— كتاب اولوجيا) [200] fakat esasında Plotinus'un Enneades'ından IV-VI. kısımlarının bir tercümesinden ibâret olduğu sonradan anlaşılmış olan bir kitabı, arapçaya nakletmiştir. Mantık hakkında da *Sofistika* üzerinde süryânîce bir tercüme meydana getirmiştir. Nitekim bu tercüme sonradan İbrâhîm b. Bekûş (?) tarafından (aş. bk.) arapçaya nakledilen Sofistika'ya zemin teşkîl etmiştir [201].

İBRAHÎM b. BEKÛŞ (?) el-IŞÂRÎ (IX. asır). Yukarda ismi geçen İbn Naîme'nin grekçeden süryânî diline naklettiği *Sofistika*'yı bu tercümeden arapçaya nakletmiştir [202].

İBN BEHRÎZ (veyâ BEHRÎN) (IX. asır). Kategoriler'in bir muhtasar'ını bir de cevâmi'ini, ayrıca Peri-ermeneias'ın bir muhtasar'ını meydana getirdi [203].

SÂBİT b. KURRE (IX. asır). Harrânlı Sâbîîlerden olan bu mütercim de Peri-ermeneias'ın bir muhtasar'ını meydana getirdi [204].

İBN el-KÂSIM el-RAKIYY (IX. asır). Porphyrius'un Eisagogesini süryânîceden arapçaya tercüme etti [205].

EBÛ YAHYÂ el-MERVEZÎ (IX. asır sonları). Bu zat ta mütercimlerden biriydi. Merv şehrine hicret etmiş nastûrî bir aileye mensuptu. Bağdatta meşhur bir tabîb olarak çalışan bu âlim, İbn ün-Nedîm'e göre "fazîletli bir insandı, ana süryânî idi" [206]. Ondan kalan mantık kitapları da esasen süryânîce yazılmıştır. Bilinen mantık eseri *II. Analitikler*'e dairdir [207]. Ebû Bişr Mettânın hocası olan Ebû Yahyâ, süryânîlerde Merv'li Zacharie diye ismi geçen âlimdir. (bk. br. s. 31).

İBRAHÎM el-KUVEYRÎ (IX. asrın sonları). Süryânî edebiyatında mantık yazarları münâsebetîle ismi geçen bu âlim hakkında pek fazla bilgimiz yoktur. Renan onu Probus ile (V. asrın sonları) bir tut-

mak istemiş, fakat bu iddiâ sonrakî araştırıcılar tarafından cerhedilmiştir. (bk. br. s. 23).

Meyerhof, bu âlimin süryânî edebiyatında isminin geçmediğini söyler [208]. Kuveyrî -eski kaynaklarımıza göre- Ebû Bisr METTÂ (ölm. 940) nın hocası ve ayni zamanda tanınmış bir mantık müfessiriydi [209]. Mantığa dair eserlerine gelince: *Kitâb tefsîr Katîgurias* adlı eseri, şematik bir kategoriler tefsîridir [210]. Daha sonra, *Peri-ermeneias*'ın tefsîr ve şerhini vucûda getirdi [211]. *I. Analitikler*'den "el-eşkâl ül-cemîle" ye kadar olan kısmı tefsîr etti. Ayrıca bunun bir de müşeccer'in (yâni şematik tablo'sunu) meydana getirdi [212]. *II. Analitikler*'in sâdece bir müşeccer'ini vücûda getirdi [213]. *Sofistika*'yı tefsîr etti [214]. Mantığın diğer bahislerine dair eserleri yoktur.

EBÛ İSHAK el-KİNDİ (ölm. 873 ?) El-KİNDÎ'ye dâir bilgi veren eski kaynaklarda, onun iki yüzden fazla eser yazdığı görülmektedir. İslâm dünyâsına "mefhûm" felsefesini getirmek sûretile, *meşşâî*'liğin temellerini kurmuş olan el-Kindî'nin eserleri arasında; tıbbî, hendesî ve ilmî olanlardan başka, felsefeye dair de 27 tâne kitap mevcuttur. Bu arada el-Kindî mantık külliyatını meydana getiren bütün kitapların şerh veyâ tefsiri üzerinde durmuş değildir. Sadece *Eisagoge* ile, *Organon*'un bazı kısımları ve bir de *Poeitika* hakkında eser yazmıştır [215]. Eserleri arasında *Topik* ve *Retorika* kitaplarının isimleri mevcut değildir.

Kindîye göre Mantık, *yüksek* ilimlerden değil fakat sâdece *âlet* ilimlerindendir [216].

Mantığa dair eserleri sırasıyla:

a - *Mantığa giriş* ve *Eisagoge*: Bu hususta bir kaç eseri vardır. Bunlardan "*Kitâb fi'l medhal bi-istîfâ il-kavl fîh'i*", sonra bunun *muhtasar*'ı olarak "*Risâle fi'l medhal il-mantıkî bi'htisâr ve icâz*"; (bu kitap ayni zamanda "*el-medhal ûl-muhtasar*" ismiyle de anılır); "*Risâle fî asvât il-hamse*" (yânî Beş-Ses=Pente Phonai=Eisagoge); "*Risâle fî âlet muhricet'in lil'cevâmî*" [217].

b - *Kategoriler*: Aristo Kategorileri'nin "maksad ve gâyesi"ni açıklamakta olduğu "*Kitâb fî kasd'i Aristotâlis fi'l Makûlât*" adlı bir kitabı [218], ayrıca Kategoriler kitabının *mutasar*'ları ne *cevâmi*'i [219] adlı iki ayrı eseri vardır. Bundan başka el-Kindî, belki de doğrudan doğruya "*Kitâb ûl-Makûlât*" diye bir eser daha yazmıştır [220].

c - *Peri-ermeneias*'ın bir özet'ini çıkardı [221].

d - *I. Analitikler*'in de bir tefsirini meydana getirdi. Ayrıca "*Risâle fi'l ibâne an-kavl Batlamiyos fî evvel'i kitāb il-Mecestî an kavl'i Aristûlâlis fi'l Analûtîka*" adında bir tedkik meydana getirdi [222].

e - *II. Analitikler*'in şerhini meydana getirdi. Ayrıca "*Kitâb fi'l burhân il-mantıkî*", sonra bunun özeti olan "*Risâle bi'îcâz va'htisâr fi'l burhân il-Matıkî*" kitaplarını yazdı [223].

f - *Sofistika*'yı tefsîr etti. Bundan başka "*Risâle fi'l ihtisâr an huda il il-Sofistâîyyîn*" adlı başka bir eser daha verdi [224].

g - *Poeitika*'nın bir *muhtasar*'ını vucûda getirdi [225].

AHMED b. el-TAYYİB es-S E R A H S Î (ölm. m. 896) dahi, islâm filozoflarından biridir ve mantığa dair güzel eserler vucûda getirmiştir [226]. Eski Yunan ilimlerini çok iyi bilen Serahsî, el-Kindî (ölm. 873)' nin talebesiydi. Fakat kaynaklarda "*ilmi, aklından yüksek*" diye tanıtılmaktadır [227]. Eserleri şunlardır: "*İhtisâr'u kitâb Îsâgocî*" adlı eseri, *Eisâgoge*'nin bir özetidir [228]. "*Muhtasar kitâb Katîgûrias*" da bir *Kategoriler* özetidir. Ve bunların, ayrıca *cevâmi*'ini meydana getirmiştir ve bu da şematik bir eserdir [229]. "*Muhtasar kitâb Bari'r-minias*" ise, "*Peri Ermeneias*'ın bir özetidir [230]. "*Muhtasar kitâb Analûtika'l-Ûlâ*" *I. Analitikler*'in özetidir [231], "*Muhtasar kitâb Analûtika's-sâniye*" ise *II. Analitikler* kitabının bir özetidir [232].

MUHAMMED b. ZEKERİYYA ER-R Â Z Î (ölm. 826), ise mantık ilminde meşhur olanlardan biridir. Islâm âleminde "Tabîîyatçı (=fizikçi) filozoflar"ın başında zikredilen bu âlim, eserlerinin çoğunu *tıb* sâhasında vücûda getirmiştir [233]. Mantığa dair *Îsâgocî, Kategoriler, Peri-ermeneias, I. ve II. Analitikler*'e dair kitaplar yazmıştır. Şöyle ki: "*Kitâb Îsâgûcî*": mantığa giriş olarak bir *Eisâgoge* şerhidir [234]. "*Cümel'ü ma'ânî Katîgurias*" kitabıyla *Kategorilerin* muhtasar'ını vücûda getirmiştir. "*Cümel ma'ânî Bari'r-minias*" ise, *Peri-ermeneias*'ın bir özetidir [235]. *Cümel ma'ânî Analûtika'l Ulâ ilâ kıyâsât il-hamliyye*" adlı eseri de *I. Analitikler*'in "hamlî kıyâs"larının sonuna kadar hulâsadır [236].

Şu halde görüldüğü gibi el-Râzî; *İsagocî, Kategoriler, Peri-ermeneias* ve bir de *I. Analitikler* üzerinde "muhtasar" lar vücûda getirmiştir.

KOSTÂ b. LÛKA EL-BA'LEBEKKÎ (m. 820—912) ise, (Şam nasrânîlerindendir ve müslümanların hizmetinde çalışmıştır. El-Kindî'nin muâsırı olan bu âlim, mantık ilminde çok tanınmıştı. Fakat ondan sâdece

iki tâne eserin ismi zikredilmektedir ki, bunlardan birincisi *"Kitâb fî ibâret il-kutub il-mantık"* isminde, Eisagogenin bir şerhi [237], ikincisi de *"Kitâb ûl-Medhal ile'l mantık"* adını taşımaktādır. Bu sonuncusu da, *mantığa giriş* mâhiyetinde bir eserdir [238].

İmdi görülmektedir ki, buraya kadar zikretmiş olduğumuz İslâm devresindeki *hıristiyan ve müslüman mantıkçılar*, eserlerini ekseriyetle arapça yazmışlar veyâhut yunanca eserleri süryânîce tercümelerinden veyâ doğrudan doğruya asıllarından arap diline nakletmişlerdir. Nitekim mantığın şarkta İskenderiyeli şarihlerden başlayarak süryânîlere geçmesi ve bunun da VIII. asırdan itibaren müslümanlara nakledilmesinin tarihini mukâyeseli bir şekilde tesbît edebilmek için, bu seyrin hangi yollarda inkişaf ettiğini araştırmalı, son derece zarûrî bir şeydir. Şu halde görülmektedir ki, mîlâttan önce IV. asırda işlenen Aristo'nun Organon'u evvelâ İskenderiyede sonra m. V-VII. asırlar arasında süryânîlerde ele alınmış ve nihayet, milâdi VIII. asırda başlayan islâm devresi *tercüme çalışmaları* sâyesinde, müslüman filozoflar tarafından işlenmiştir. Buraya kadar ismini zikret tiğiz islâm filozofları ve mantıkçıları 'ndan sonra, islâm âleminde m a n t ı k çalışmaları durmuş değildir. Bil'akis IX. asra kadar tâkîb ettiğimiz bu mantık araştırmaları mîlâdî X. asırda FARABÎ ile en yüksek olgunluğuna erişmiştir.

F Â R Â B Î ve onun bazı muasırları şarkta dünyâsında, Aristo O r g a n o n 'un muhtelif görüşlere (fakat muhakkak ki eskilerden ilhâm olarak) incelenmedik hemen hiç bir noktasını bırakmamıştır. Farabî ve muasırlarından sonra dahî bir çok islâm âlimleri mantık üzerinde eserler yazmakta devâm etmişlerdir. Bunlar arasında İbn SÎNÂ, en müdevven bir şekilde meydana getirdiği mantık kolleksiyonu sâyesinde hemen hemen yegane meşhur mantıkçı olarak İslâm âleminde en büyük hakimiyeti temîn etmiştir.

Aslen Türk olan ve Meşşâî (yani Peripatos) felsefesinin sistemli kurucusu sayılan Ebû Nasr el-Farabî (870—950) islâm âleminde mantığı d o k u z bölüm hâlinde incelemiş olan ilk müslüman filozofudur. Gerçi ondan evvel hemen birçok kısımlarıyla mantık ilmi, İshak b. Huneyn tarafından ve hattâ daha süryânîler zamanında incelenmişti. Fakat Farabîye kadar tam bir mantık koleksiyonu meydana getirmiş kimselerin ne eserleri mevcuttur, ne de bâzılarında bu kolleksiyonlar tam vasfını hâizdir. Oysa, burada yeni bazı nüsha ve eserlerle bir defâ daha tecrübe edilecek olan Farabînin mantık "bibliyografyası" sâyesinde görülecektir ki, Türk filozofu Farabî, bu ilmin tamâmını

teşkîl eden *dokuz kitap* yani : *1) Eisagoge, 2) Kategoriler, 3) Periermeneias, 4) I. Analitikler, 5) II. Analitikler, 6) Topika, 7) Sofistika, 8) Retorika, 9) Poetika* hakkında birçok şerh ve tefsirler vücûda getirdiği gibi, ayrıca şahsî araştırmalar da ortaya koymuştur. (aş. bk).

Aristo, garpte olduğu gibi şark orta-çağında da ilk zamanlarda m a n t ı k ç ı *(=sâhib ül-mantık)* olarak tanımaktaydı. Grek filozofu yalnız mantıkta o r i j i n a l addediliyor ve hattâ bu ilmi meydana getiren ilk filozof olarak gösteriliyordu [239]. Nitekim onun sistemini iyice tedkik etmiş olduğu anlaşılan Farabî de tabîî ve mânevi ilimlerde araştırmalara girişirken, son ve kat'î bilgilere varabilmek için h e n d e s e ve bilhassa m a n t ı k yolundan gidilmesi kanaatindeydi. İşte bu sebebledir ki Farabî, mantık üzerinde birçok eserler yazmıştır [240].

Farabî herşeyden önce mantığı ele alarak *fikr*'i sağlam esaslar üzerine kurduktan sonra bütün varlıkların *İlk İllet*'i (yani el-İllet-ül ûlâ'sı) hakkında araştırmalara girişmek istemiştir. Aşağıda tam bir listesini vermeğe çalışacağımız, Farabînin sâdece mantığa dair eserlerinden anlaşılacağı gibi, türk filozofu Aristo mantığının hemen bütün kitaplarıyla meşgûl olmuştur.

Filozofun bu araştırmalarını biz dokuz bölüme ayırabiliriz. Bunlardan ilki mantığa dair "umûmî" mâhiyetteki eserleridir. Bunu takîb eden d o k u z fasıl ise Aristo mantığının dokuz bölümüne tahsîs edilmiştir.

Farabînin mantık sisteminde tıpkı Aristoda olduğu gibi b u r h â n nazariyesi bu ilmin belkemiğini teşkîl eder. Burhan *(İsbât)* nazariyesi *mâlûm*'dan hareket ederek, önceden mâlûm olmayan başka bir şeyin bilinmesine bizi ulaştıran bir unsurdur. İşte bu sebeble Farabî, Yunan filozofuna uyarak, önce başlıca mefhumları *(el-tasavvarât*'ı*)* gösteren *Kategoriler*'i, sonra da bunların nasıl mezcedileceğini anlatan *Peri-ermeneias*'ı (veyâ *el-İbâre*'yi) daha sonra kaziyelerden *(İbâre*'den*)* hâsıl olan : *Kıyâs*'ı *(I. Analitikler* veyâ *Syllogisme*'i*)* ele alır. Farabî, İ s b â t nazariyesi için bu kitapları birer *medhal* (=giriş) olarak kabul eder. Bundan sonra da İ s b a t kitabında *(II. Analitikler*'de*)* felsefe ve ilimler'in zarûrî pirensiplerini ve kıstaslarını tayîn etmek sırası gelmiş olur [241].

Bilindiği gibi Aristonun mantıktaki asıl gâyesi B u r h a n *(=İsbât)*'ı vücûda getirmektir. Böylece Yunan filozofu bu "İsbat"ı meydana getirmek üzere bâzı kademeler düşünmüştür ki, bunlar sırasıyla :

"*Kategoriler*" (burada *terimler*'in incelenmesile meşgûl olur), "*Peri-ermeneias*" (burada *kaziyeler*'i tedkik eder) "*I. Analitikler*" (burada da *kıyâs* nazariyesini ele alır) ve nihâyet "*II. Analitikler*" (kitabında da *isbât*'ı tedkik eder) adlı kitaplardan ibârettir. İşte Aristonun bu dört kitabı tamâmen sâf *(formel)* mantığın izâhı mahiyetindedir [242]. Aristo bundan başka tatbîkî mantığı da incelemiştir ki, bu da *Organon*'-un son iki kitabı olan *Topika* ile *Sofistika* kitaplarında görülür [243].

İşte Farabî dahi mantığı meydana getiren fasılları bu şekilde telâkkî ederek *burhân nazariyesi*'nin bizi zarûri bilgiye ulaştırdığını kabûl eder. Ammâ bunun hâricinde bir de "*mümkünler âlemi*" vardır ki, bunlardan ancak muhtemel bilgiler elde edilir. İşte bu mümkünler bilgisi II. Analitiklerden (yânî İsbat nazariyesinden) sonra gelen *Cedel* (=*Diyalektika*= *Topika*) kitabında incelenmektedir. Kısaca Farabî her ne kadar asıl bilgi'nin *Burhân* (II. Analitikler) kitabından gösterilmiş zarûrî bilgilere istinâd edilmesi lâzım geldiğini kabul ederse de ihtimâliyyet, cedelden ğeçmek sûretile Şiir'e kadar tedrîcen hakîkatin tayin edilmesini mümkün kılabilir [244]. Şu kadar var ki, Şiir bilgisi hakikatler merdivenin en alt basamağını teşkil ediyor. Bu ilim, ayrıca- Farabînin ifadesiyle- «yalan ve abes şeylerden ibarettir». Çünki şiir zihnimize bir yâkîn ve kanâat vermez [245].

İmdi, daha önceki bir araştırmamızda, Farabî'nin "ilimler tâsnifi" işinde mantığı hangi bölüme soktuğunu ve kendisinden önce hangi şârihlere dayandığını, grekçe metinler gösterip tercümelerini verdiğimiz ve üstelik Farabî'nin mantık anlayışı ve tarifini, mantık sistemini ve bölümlerini ve nihayet mantığa dair umûmi eserlerini bahis konusu ettiğimiz için (bk. N. Keklik, *Farabî Mantığının Kaynakları*, İstanbul, 1962; Şarkiyat Mecm. c. IV, s. 149—169), tekrar ayni konu üzerinde durmamıza hacet yoktur. Burada yapacağımız şey, Farabî'nin mantık sisteminde dokuz bölüm ihtiva eden külliyâtın üç ayrı nüshasına işaret ve diğer eserlerini zikr etmekten ibaret olacaktır.

Farabî'nin mantık külliyatı -tam olarak- üç ayrı nüsha hâlinde zamanımıza kadar gelmiştir. Bu nüshalardan birini müteveffa Prof. Ahmet Ateş, Millet Kütüphanesinde, *Hamidiye* bölümünde (no. 812) bulmuş idi. Bu nüsha, h. 1233 yılında, Eyüb Medresesinde, Yanyalı Osman adında, grekçe (? belki sâdece Rumca) bilen bir zâtın adına, istinsah edilmiştir.

Bundan sonra, ikinci bir nüshayı biz tanıtmıştık. (bk. N. Keklik, *Fârâbî'nin Kategorileri*, İst. 1960; İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi,

c. II, cüz 2 — 4, s. 11). Bizim bulduğumuz nüsha ise evvelkinden daha eski bir târihte, (h. 1093'te)okunması biraz güç talik yazıyla istinsâh edilmiş ve Feyzullah ef. kitaplığında (no. 1882) bulunan bu nüsha idi.

En sonra, F. Sezgin, Topkapı Sarayında Emanet kısmında no. 1730 nüshasını, bu konuda çalıştığımız için bize haber vermişti.

İşte "*Fârâbî'nin Kategorileri*" adıyla (İst. 1961) neşrettiğimiz arapça tenkidli metin, bu üç nüshaya dayanmaktaydı. Farabî'nin diğer mantık bölümlerine dair eserleri de, keza bahis konusu bu üç nüshada mevcuttur.

1) MANTIĞA GİRİŞ ve İSÂGÛCÎ

Mantığa Giriş ve *İsagûci* nüshaları hakkında daha önce durduğumuz için (bk. N. Keklik, *Fârâbî Mantığının Kaynakları*, s. 167—169), aşağıdaki satırlarda, sâdece diğer mantık bibliyografyasını vermekle yetiniyoruz.

2) KİTAB ÜL - MAKÛLÂT

a - *Kitâb ûl-Makûlât* [246]. Üç tane nüshası vardır. (Hamidiye 812, Feyzullah 1882, Emanet 1730). Kitabımızın II. kısmında görüleceği gibi Farâbî burada eski şarihlerden istifâde etmek sûretile Kategorilerin bir izâh ve tefsirini yapmış bulunmaktadır.

b - *Şerh kitâb il-makûlât li-Aristotâlîs* [247]. Bir nüshası bilinmiyorsa da aşağıda "*Bari'r-minias*" faslında görüleceği gibi, Farabînin bu eseri, her halde başta Aristo'nun metninin arapça tercümesi, altında da bunun şerhi olmak üzere yazılmış bir eser olmalıdır.

c - *Kitâb garaz fi'l-Makûlât* [248]. Henüz bir nüshası ele geçmemiş olan bu eserde Farabî, "Kategoriler" in maksad ve gâyesini açıklıyordu.

d - *Şerh mevâzî'el-mustağlaka min kitâb Katîgurias li-Aristûtâlîs*: Bu eser ayni zamanda "*Kitâb al-mustağlak min kelâm Aristûtalis fi'l Katîgurias*" ismiyle de tanınmıştır [249].

3) KİTAB ÜL - İBÂRE

a - *Kitâb Bari'r minias* [250]. Üç tâne nüshası malûmdur. (Feyz. 1881; Ham. 812; Emânet 1730).

b - *Şerh ül-İbâre li-Aristutalis* [251]. Eserin "tâlîkat" şeklinde olduğu rivâyet ediliyor.

c - *Şerh kitâb Bari'r minias li-Aristûtâlîs* [252]. İbn Ebi Useybia'nın iki defa zikrettiği bu "şerh" kanaatimizce (b) deki şerhin aynisidir. Bu şerh'in güzel bir nüshasına ilk defâ Topkapı Sarayında Ahmed III. kısmında 3349 no. lu yazmada tesadüf etmiş bulunuyoruz. H. 538 (m. 1143) senesinde istinsah edilmiş oldukça eski ve mukemmel olan bu nüshada, Farabî -muhtemel ki İshak b. Huneynin meşhur arapça *Periermeneias tercümesini*, cümle cümle ele almış ve bunu tafsîlatlı olarak şerhetmiştir. Bu şerh ayrıca, İbn Bacce (ölm. 1138) tarafından da ele alınarak bazı parçalarıyla bir "paraphrase" halinde toplanmıştır [253]. Bu da bir kaç varaklık ufak bir risâledir. İbn Bâce ayrıca bu *şerh*'e bir "*hâşiye*" yazmıştır. Bunun da bir nüshası Escurial'de mevcuttur [254].

4) KİTÂB ÜL - KIYÂS

a - *Kitâb ül-Analûtika* (yâni : *Tahlîl ül-Kıyâs)*. Bunun üç nüshası bilinmektedir. (Feyz. 1882; Ham 812, Emânet, 1730)

b - *Kitâb esnâf il-eşyâ il-basîta clletî tenkasimu ileyhâ el-kazâyâ fî cemî is-sanâyi'il-kıyasiyye* [255]. Nüshası bilinmiyor.

c - *Kitâb ihsâ il-kazayâ va'l kıyâsât elletî tusta'melu fî cemi is-sınâyi'il-kıyâsiyye* [256]. Nüshası mâlum değildir.

d - *Kitab ül-kıyâs üs-sagîr* [257]. Kıyasa dâir muhtasar (=küçük) bir eseridir. (Cârullah Ef. 1349'da vr. 1b—20a) nşr. M. Türker ing. terc. N. Rescher [258].

Farabîde "*kıyâs*" lafzı hem *Birinci* hem de *İkinci Analitikler* için kullanılmakta olduğundan, Escurial'de, Derenbourg tarafından zikredilen 612/5 teki (vr. 54a—59b) nüshanın bu kitapla ayni olup olmadığı tesbît edilememiştir [259]. Yine bu katalogta görülen "*İrtiyâd fî kitâb it-tahlîl*" adlı şerh ise, ihtimal ki İbn Bâcce (ölm. 1138) tarafından Farabînin *el-Kıyâs* adlı Aristo şerhine (ki bu da "συλλογὶσμῶν β" bahsini ihtiva etmektedir) -âit bir eserdir. Escurial'de vr. 59a—71a arasındaki (612 no. lu) bu şerh için ayr. bk. Steinchneider, *Al-Farabî..* s. 28 Farabînin bu eserinin ayrıca bir ibrânî tercümesi de mevcuttur [260]. Bundan başka Manchester kataloğunda no. 374 'te (vr. 1—36 arasında) bulunduğu anlaşılan "*Telhîs kitâb il-kıyas*" adlı eser de bir hulasa olduğuna göre, bu belki de buradaki "*es-sagîr*" diye zikredilen *Kıyâs* ki-

tabının bir başka nüshasıdır [261]. Bir şerh mahiyetinde olan bu eserde Farabî, Aristonun zikrettiklerini (Kâle=قال)' kendi şerhlerini de (Ekûlü= أقول) diye göstermektedir [262].

e - *Şerh kitâb il-kıyâs li-Aristûtâlîs* [263]. Bu şerh "*el-kebîr*" diye zikredilmekte olup, bir nüshası henüz bilinmemektedir.

f - *Tâlîkât alâ Analûtika'l Ûlâ li-Aristûtâlîs* [264]. I. Analitiklere "tâlîkât" şeklindedir ve nüshası malum değildir.

5) KİTAB AL - BURHAN

a - *Kitâb ül-burhân* (=el-Analutikā 's-sâniye) [265]. Bunun üç nüshası bilinmektedir. (Feyz. 1882; Ham. 812; Emânet, 1730)

b - *Şerh kitâb il-burhân* [266]. Bu eseri Farabî, talebesi olan Yahya İbn ʿAdiyy'e imlâ ettirmiştir. Kitap ihtimâl ki, Manchester kataloğunda görülen bir yazmanın aynisidir. Çünkü burada haber verilen *II. Analitikler şerhi* de Farabîye ait olarak gösterilmiştir ve Farabînin bu isimde başka bir kitabı yoktur [267].

Kitâb şerâ'it il-burhân [268]. Bunun bir nüshası belli değildir, fakat İbrânîce bir tercümesi sâyesinde zamanımıza kadar gelmiştir. Yalnız bu İbrânîce tercümesinin ismi "*Kitāb şerā'it il-yakîn*" olarak görünüyor [269].

6) KİTÂB ÜL - CEDEL

a - *Kitāb fi'l mevāziᶜ el-mütenāzaa (min-el makālet is-sāmine) fi'l Cedel* [270]. Topika kitabının sekizinci faslı hakkında Farabînin bir araştırması olarak görünüyor.

b - *Şerh kitâb il-Cedel (min makâlet is-sâniye ve's-sâmine) min Kitâb il-Cedel* [271]. Topika kitabının ikinci ve sekizinci fasıllarının şerh'i dir. Nüshası bulunamamıştır.

c - *Kitâb ür-redd ale'r-Ravendî fî edeb il-Cedel* [272]. Ravendî'yi reddettiği ve *cedel*'e âit bir kitâbdır. Nüshası yoktur.

d - *Kitâb edeb il-Cedel* [273]. Nüshası ele geçmemiştir.

7) KİTÂB ÜS - SÛFİSTÂÎ

a - *Kitâb ül-mevâzi' ül-mugâlata* [274]. Nüshası mâlum değildir.

b - *Kitâb ül-mugâlitîn* [275]. Nüshası mâlum değildir. Fakat tahmînimizce bu eser (a) fıkrasındaki ile aynidir.

c - *Kitâb üs-safsata* [276]. Her halde bu da yukardaki iki eserin aynidir. Nüshası ele geçmemiş olan bu kitabın ibrânîce bir tercümesi mevcuttur [277].

d - *Kitâb ül-mugâlata li-Aristûtâlîs* [278]. Bu kitap ta herhalde yukardakilerin ayni olmalıdır. Fakat Steinschneider (ve Brockelmann) bunu ayrı bir kitap olarak zikrediliyorlar [279].

e - *Kitâb üs-Sofistâiyyîn* [280]. Bunun üç nüshası vardır. (Feyz. 1882; Ham. 812; Emânet 1730)

8) KİTÂB ÜL - HATÂBE

a - *Kitâb fi'l Hatâbe* [281]. Bu eserin yirmi ciltlik büyük bir araştırma olduğu zikredilmektedir [282].

b - *Kitâb ül-hatâbe* [283]. Bunun üç nüshası vardır. (Feyz. 1882, Ham, 812, Ahmed III. 1730)

c - *Sadr li-kitâb il-hatâbe* [284]. Bu eser her halde *Retorika* kitabına Farabînin yazdığı bir önsöz (sadr) 'den ibârettir.

d - *Kitâb şerh il-hatâbe li-Aristûtâlîs* [285]. Retorika şerhidir, fakat nüshası belli değildir.

9) KİTÂB 'ÜŞ - Şİ'R

Bununda üç ayrı nüshası vardır.

a - Hamidiye, 812.

b - Feyzullah, 1882.

c - Emanet, 1730.

İşte Farabînin mantık eserleri bundan ibarettir.

Milâdi X. asır

İslâm âleminde X. asır mantıkçılarının en büyüğü olan Farabînin birçok masırları vardır ki bunların meşhurları : Yahyâ b. Adiyy, (ölm. 975), Ebû Âlî İbn Zür'a (ölm. 973), Hasan b. Savâr b. el-Hammâr (942— ?), İbrâhîm b. Abdillâh (ölm. ?) ve Ebû Bişr Mettâ (ölm. 940) gibi âlimlerdir.

EBÛ BİŞR METTÂ

Farabînin muasırları arasında en tanınmış mantıkçılardan biri de E b û B i ş r Metta b. Yunan (ölm. 940) 'dır. Yahyâ el-Mervezî ve Kuveyrî'den ders görmüş olan M e t t â, Suriyedeki Deyr-Kunnâ kasabasındandır [286]. Hıristiyanlığın nastûrî mezhebine bağlı olan bu âlim birçok süryânîce kitapları arapçaya nakletmek sûretile daha sağlığında " Riyâset ül-mantıkıyyîn " (= Mantıkçıların Başkanlığı) pâyesine erişmişti.

a - İ s a g u c i :

Ebû Bişr Mettâ'nın Eisâgoge'yi tercüme ettiği bilinmiyorsa da bunun bir kısmı olarak "Cinsler ve Nevîler" üzerinde bir eser yazdığı mâlumdur [287].

b - K a t e g o r i l e r :

Mantığın diğer bölümlerine gelince : « *Nakl kitab il-makûlât* ?) *il-aşer*» adıyla bilinen bir kategoriler tercümesi, ayrıca bunun bir de tefsîri [288];

c - P e r i E r m e n e i a s :

Peri-Ermeneias tefsîri [289]; ve bunu da takîben

d - I. A n a l i t i k l e r :

Birinci Analitikler'in şerhi'ni vücûda getirmiştir [290]. Mettâ ayrıca I. Analitiklerin Thémistius tarafından yapılmış olan ve son üç fasla âit şerhini grekçeden arapçaya tercüme etti. İşte bu tercüme "*Kitab tefsîr il-makâlât is-selâset il-ahîre min tefsîr Themistius*" ismini taşımaktadır.

Mettâ bundan başka I. Analitiklere dâir şahsî araştırmalar da yaptı. Meselâ "*Makâle fî mukaddemât sadara biha el-Analûtîka*" adlı eserinde I. Analitiklerin baş taraflarındaki meselelere dair bir tetkik meydada getirmiş, ayrıca "*Kitab ül-mekâyîs iş-şartiyye*" adlı eserinde de şartî kıyas'ları incelemiştir [291]. Bundan sonra,

e - II. Analitikler :

Organon'un külliyatının dördüncü kitabı olan II. Analitikler için bir de şerh yazmış [292], ve bu kitabın ortaklaşa: Huneyn ve oğlu İshâk tarafından süryânîceye yapılmış olan tercümesini arapçaya nakletmiştir [293].

f - Topika :

Nihayet Topika'nın birinci bölümünü şerhetmiş,

g - Sofistika :

Sofistikayı tamamen arapçaya tercüme etmiş ve en son olarak

h - Poeitika :

Poetika'nın da süryânîceden arapçaya bir tercümesini vücûda getirmiştir [294].

İmdi görülmektedir ki, Mettâ başta İsâgûcî'nin bir kısmını, Organon'u ve nihayet Poetika kitaplarını kısmî olarak incelemiş bulunmaktadır.

YAHYA b. ADİYY

Farabîden sonra yine X. asırda en tanınmış mantıkçılardan biri Ebû Zekeriyâ Yahya b. Adiyy el-mantıkî (ölm. 975)'dir. Bu âlim de Farabîden ve Mettâ'den ders görmüştü ve üstelik hıristiyanlığın yâkûbî mezhebine bağlı idi [295]. Ayni zamanda büyük bir mütercim olan İbn Adîy, tercümelerini arapçaya yapıyordu. Bunlar arasında Kategoriler, Analitikler, Topika, Sofistika ve Poetika tercümeleri zikredilebilir. Yahyâ b. Adiy, ayrıca bu kitaplara dair şahsî araştırmalar da ortaya koymuştur [296]. Yahyâ b. Adiy hakkında hususî bir tedkik te Augustin Perier tarafından meydana getirilmiştir [297].

Bu âlimin mantığa dair eserleri şunlardır :

a - Kategoriler : Ebû Süleymân el-Sicistânî'nin rivâyetine göre Yahyâ b. Adiy Kategoriler'i (İskender-i Afrodîsî'nin tefsiriyle birlikte takrîben 300 varak tutan bir cilt hâlinde) arapçaya çevirmiştir [298].

b - Topika : İshâk b. Huneyn'in süryânîceye tercüme ettiği bu kitabı İbn Adiyy arapçaya nakletti. Ayrıca ayni eseri "*Kitab ül-Tobîka li-Aristûtalîs*" adıyla dört bahis halinde inceledi [298]. Biz bunun ilk

defâ olarak bir nüshasına Ayasofya kütüphanesinde 4818 no. ile tesadüf etmiş bulunuyoruz. Bir mecmûa içinde bulunan bu ufak tedkik, esasında "*Makâle fi'l buhûs il-erbaa*" ismini taşımakta olup aslen "*El-Hidâye li'men tâh ilâ sebîl in-necâh*" diye kaydedilmiştir. (vr. 118a—130a). Yahyâ b. Adiyy'nin bundan başka Topika'ya âit büyük bir şerhi daha rivâyet edilmiştir. Bu şerh, gûyâ Afrodisias'lı İskender'in I., V. VI. VII. ve VIII. bahislere ve Ammonius'un II. - III. ve IV. bahislere ait olan ve bu sûretle birbirini tamamlayan bu iki şerhini arapçaya çevirmiş olup, İbn Adiy'nin bu şerh başındaki (kendi ifâdesine göre) birçok ibâre hataları düzeltilmek sûretile meydana getirilmiş ve takrîben 1000 varak tutarında oldukça geniş ve hacimli bir eserdir [299].

c - S o f i s t i k a 'yı Theofilos adında birinden -ve herhalde süryânîce tercümesinden ?- arapçaya nakletti. Bu tercümenin bir nüshası da Bibliotque Nationale'de 2346 no. ile zamanımıza kadar gelmiştir [300].

d - P o e i t i k a 'yı Themistius'un şerhi (kelâm ?) ile birlikte arapçaya nakletti.

İşte görüldüğü gibi Yahyâ b. Adiy, mantığın sâdece Kategoriler, Topika, Sofistika ve Poetika bölümleri ile meşgûl olmuş ve diğer mantık kısımlarında eser yazmamıştır.

İBRAHİM b. ABDULLAH

İbrâhîm b. Abdillâh ta X. asır islâm mantıkçılarından biridir. Ebû Bişr Mettâ'dan bir müddet önce öldüğü anlaşılan İbrâhîm b. Abdillâh, aslen hıristiyanlığın nastûrî mezhebine bağlı bir mütercimdir [301]. Eserleri başlıca Topika ve Retorika'ya dairdir.

a - T o p i k a : Bu kitabın önce ilk yedi faslına kadar Ebû Osman el-Dımışkî'nin tercümesini, (sekizinci faslını şahsen yazmak sûretile) tamamlamıştır [302].

b - R e t o r i k a kitabını da arapçaya tercüme etmiştir [303].

İBN ZÜR'A

X. asrın islâm mantıkçılarından biri de E b û A l î b. Zür'a'dır. Bağdadta doğmuştu ve en büyük mantıkçılardan biri itibar olunuyordu [304]. Eserleri :

a - Kitab meânî İ s â g û c î : Bu kitab Eisagoge'nin şerhi olmalıdır [305].

b - Agrâz kütüb'i Aristûtâlîs el-mantıkıyye : Bu eserinde ihtimal ki Aristonun mantığındaki maksad ve gâyeleri umûmî olarak inceliyordu [306].

c - Kitab üs-S o f i s t i k a : Bunu da süryânîceden arapçaya tercüme etmişti [307].

İBN 'ÜL-HAMMÂR

H a s a n b. Savâr ibn ül-Hammâr (m. 941 ?) da ölüm tarihi belli olmayan fakat X. asrın sonlarında mantıkta iştihar etmiş âlimlerden biridir. Yahyâ b. Adîy'nin talebesidir. Başlıca eseri : *"Kitab ul-lubs fi'l kutub il-erbaa fi'l mantık"* adını taşımaktadır [308]. Bu âlimin eski bir Kategoriler tercümesine yazdığı ufak hâşiyeler de vardır ki, bunlar H. Georr tarfından tedkik ve neşredilmiştir [309]. Bundan ayrı olarak ayni müellif İskenderiyeli Alcinaus (?) 'un Eisâgoge ve Kategorilere dair bir tasnîf'ini da arapçaya tercüme etmiştir [310].

KALABÂZÎ

Kalabâzî (ölm. 990) de -tam ismîle : Ebû Bekr b. İbrâhîm el-Kalabazî- X. asrın en son mantıkçılarından biridir. *"Bahr ul-Fevâid"* adını taşıyan fakat *"Meani'l ahbâr"* diye çok meşhur olan mantık kitabıyla klasik mantıkçılar zümresine dahildir [311].

Milâdi XI. asır

E b û A l î b. SÎNA (m. 980 — 1037)

İbn Sînâ ile artık XI. asır mantıkçılarının tedkikine geçiyoruz. İbn Sînâ bir taraftan bu asrın ilk mantıkçılarından olduğu gibi, diğer taraftan islâm âleminde bütün mantıkçıların üstünde bir şöhrete sahip olmuş bir m e ş ş â î filozofudur. Mantığa dair yazmış olduğu ufak risalalerinden başka bu konuyu başlıca *el-Şifâ* adlı sistematik kitabının birinci bölümünde de tafsîlatlı bir şekilde incelemektedir.

İbn Sînânın mantığa dair eserlerinden sonra, bunları t e l h î s

sûretile sonraki devirlerde bâzı eserler yazılmıştı. Maamâfîh bu muhtasar'larda, çeşitli mantık bahislerine bâzen yeni şeyler de ilâve edilmiş bulunmaktadır. Meselâ Zarnûcî (ölm. 1202) 'nin Mantık kitabı, Hâvincî (ölm. 1248) 'nin muhtasar mantığı, Ebherî (ölm. 1264) nin İsâgûcî'si, Ürmevî (ölm. 1283) 'nin *Metali'ul-envâr*'ı ve Kâtibî (ölm. 1252) 'nin *Şemsiye* adlı eserleri gibi mantık kitapları hep İbn Sînâ mantığına dayanırlar [812].

İbn Sînâ'nın el-Şifâ adlı büyük felsefe kamâsunun II. ve III. kısımları -ki Fizik ve Metafiziğe aittir- İranda bir taş-basması ile tabedilmişse de bunun I. kısmını teşkîl eden mantık bölümü neşir sahasına çıkarılmış değildir. Yalnız bu kitaba dayanılmak sûretile Kategoriler ve Peri-Ermeneias kısımları, İ. Madkour tarafından (L'Organon d'-Aristote dans le monde arabe, Paris, 1934) tedkik edilmiştir.

Bundan başka "*Kitab'ül - İşırât va't Tenbîhât*" adlı ve mantığa dair fasıllar ihtivâ eden eseri fransızcaya A. M. Goichon tarafından çevrilmiştir [813]. Esâsen İbn Sînâ mantığı garpta, Venedikte latince olarak ta'bedilen oniki sayfalık ufak bir risâle ile biliniyordu. Meselâ Prantl, «Geschichte der Logik» adlı eserinde İbn Sinaya ayırdığı fasıllarda bu ufak eserden istifâde etmiştir. Daha sonra Vattier tarafından fıransızcaya çevrilmiş olan *Kitab'ün -Necât*'ın mantığa dair bölümleri de bir çalışma ve tedkik eseri sayılamaz. Bunlara ilâve olarak Î. Madkour'un *L'Organon d'Aristote* adlı eseri, her nekadar İbn Sînâ'nın *el-Şifâ'*-daki mantığına dayanıyorsa da, müellif bunda Aristonun İbn Sînâ üzerindeki tesirlerile meşgûl olur ve islâm filozofunun orijinal taraflarıyla ilgilenmez. İbn Sînânın mantığa dair eserlerinden biri de (muhtasar olmakla berâber) "*Mantık ul-Meşrıkıyyîn*" adını taşır ve bu 1910 senesinde Kahirede tab'edilmiştir.

Şüphesiz ki büyük islâm düşünürü İbn Sînânın mantığa dair eserleri bunlardan ibâret değildir. Halen kütüphanelerimizde yazmalar halinde muhtasar birçok mantık risaleleri daha vardır ki, bunlar başlıca Ayasofya kitaplığında 4862/3, 3722/11' 4849/13, 4829/34, 4851/2 gibi yazmalarda mevcuttur. Netîce olarak şunu da ilâve edelim ki. İbn Sînâ mantığı bilhassa *el-Şifâ*'da, Fârâbî gibi başta *İsâgûcî* olmak üzere, arkadan *Organon* 'un altı kitabı ve bunlara eklenmiş olarak *Retorika* ve *Poetika* kitaplarıyla 9 bölüm halinde incemiştir.

İBN'ÜT-TAYYİB

XI. asrın mühim mantıkçılarından biri ve ayni zamanda İbn Sînâ-

nın hocası olan E b u 'l Ferec Abdullah b. el-Tayyib (ölm. 1020) te, felsefe sâhasında Aristonun birçok kitaplarını şerh etmek sûretile şöhret bulmuştur [314]. Bu arada *Organon*, *Retorika* ve *Poetika* kitaplarının, ayrıca Porphyrius *Eisagoge* 'sinin şerhlerini vücûda getirmiştir. Bu geniş şerh ve t e f s î r faâliyetinden dolayı, Şehristânî ona «el-Müfessir» adını vermektedir [315]. Bunlardan *Eisagoge* 'nin istisnâsıyla, onun *Organon* 'dan: *Kategoriler*, *İbâre*, *I.* ve *II. Analitikler*, *Topika* ve *Sofistika* kitaplarını ve ayrıca *el-Hıtâbe* ve *el-Şiir* kitaplarını şerh ettiğini-isimlerile berâber, İbn Ebî Useybia, *Uyûn ül-Enbâ*'da (c. I, s. 240) zikretmiştir.

İBN 'ÜL HEYSEM

İbn ül-Heysem (965—1039) de bir riyâziye ve hendese âlimi olmakla berâber XI. asır mantıkçıları arasında zikredilmesi lazım gelen bir islâm filozofudur. Orta çağ eserlerinde ismi Alhazen diye geçen bu âlim, felsefe ile de meşgûl olmuş, Aristonun Organon'u, Retorika ve Poetika kitapları, ayrıca Porphyrius'un Eisagogesi için güzel hulâsalar vucûda getirmiştir [316]. Bunlar da :

İsâgûcî muhtasarı, Aristonun dört mantık kitabı (?) nın telhîsi, Aristonun yedi mantık kitabı (?) nın telhîsi, Burhan hakkında bir araştırma, *Risale fî sınâ'at iş-Şiir*, (Bu kitap yunanca ve arapça eserlerden bir derlemedir) ve bunlara ilâve olarak, mütekellimler'in (Tekâfü-i edille) nazariyesini reddeden" *Kitab fî nakz alâ men re'â enne'l edillet'e mütekâfiet'ün*» adlı eserlerinden ibâret bulunmaktadır [317].

Milâdi XII. asır

NUREDDİN CURCÂNÎ

Nûr-ed-din Muhammad el-Curcânî (ölm 1135) aslen tabibtir. (Hayatı ve eserleri için bk. Brockelmann, Curcânî madd. İA. c. III, s. 247a). Mantığa dair kıyas hakkında bir şerhi vardır, (Escuril 612/9 vr. 99a—101b). *Tahlîl ül-Kıyâs* (I. Analitikler) : Bunun da bir nüshası (Escurial 612/10 vr. 101b—109a'da) zamanımıza kadar gelmiştir. Bunlara ilâve olarak halen Ayasofya kitaplığında no. 1505/1 de bulunan "*Ḥāşiye ʿalā Taḥrīr ḳavā'id il-Manṭıḳıyye*" de ona aittir.

İBN BÂCCE

XII. asrın filozoflarından ve mantıkçılarından biri de İbn Bâcce (ölm. 1138) 'dir. Mantık sahasında Farabînin kıyâs'a ait bâzı eserlerini şerh etmekle iktifâ etmiştir. (bk. br. s.).

İBN RÜŞD

XII. asırda Endülüste yetişmiş ve büyük islâm filozoflarından biri olan İbn Rüşd (1126—1198), saf Aristoculuğu temsîl eder. Mantığa dair "muhtasar mantık" ı ibrânîce tercümesile mâlumdur. Bu eser herhalde İbn Ebî Useybia'daki *"Kitab ül-Medhal"* adlı eserin ayni olmalıdır [318]. Ayrıca oniki bölüm ihtivâ eden bir eseri de (Escurial 629 '-daki bir nüsha ile) zamanımıza kadar gelmiştir. Bunda sıra ile "Mevzû ve mahmûl" -"Tarifler"- "I. ve II. Analitikler" -"Kaziyeler"- Îcâbî ve Selbî kaziyeler"- -"Zarûrî kaziyeler"- "Argumentation hakkında bir fasıl" -'Farabînin kıyas'a dair görüşlerinin bir tenkîdi"- "vs. olmak üzere mantığı ilgilendiren konuları incelemektedir [319]. Ayrıca şartlı kıyaslara dair bir eseri, Organon'un Farabî tarafından şerhlerine dair bir "tenkîd", Farabînin II. Analitiklere dair tenkidlerinin tedkik edilmesine dair bir eser'i vardır [320].

İbn Ebî Useybia'da ona ait olmak üzere şu eserler zikredilebilir [321]:

Kitâb'ül-külliyât

Kitâb'üz-zarûrî fi'l-mantık

Telhîs kitâb'il-kıyâs

Makâle fi'l-kıyâs

el-Mesâ'il-ül-mühimme alâ kitâb'il-burhân

Şerh kitâb il-kıyâs bi-cihet'i nazar'i Ebî Nasr (el-Fârâbî) fî kütübih'i fî sınâ'at'il-mantık ve bi-cihet'i Aristatâlîs

Kitâb fî-mâ hâlefe Ebû Nasr (el Fârâbî) li-Aristutâlîs fî kitâb'il-burhân min tertîbih'i ve kavânîn'il-burhân ve'l-hudûd

Bu geniş mantık çalışmaları içinde İbn Ruşd'un Kategoriler tercümesi ise tab'edilmiştir. Bu metin Aristonun eserine tercüme derecesinde yakın bir t e l h î s (hulâsa) 'dan ibârettir [322].

FAHREDDİN RÂZÎ

İbn Ruşd'ten sonra XII. asır âlimlerinden Fahreddin el-Razî (ölm. 1209) de Yunan mantığını islâm âleminde artık klişe hâline getirdi [323]. Halen *"Kitab ül-mübeyyin fi'l mantık"* adlı 54 varak tutan bir eseri Üniv· Kütp. AY. 3614'te mevcuttur.

EBU'L-BEREKÂT el-BAĞDÂDİ

Yine XII. asır islâm düşünürlerinden biri olan E b u 'l Berekât el-Bağdadî (m. 1076—1166), *Kitab ül-mu'teber* adlı meşhur eserinin birinci kısmını mantığa tahsîs etmiştir [324].

ŞEMSEDDİN SEMERKANDİ

Ondan sonra eserleri çok okunmuş olan Şemseddin M. b. Eşref el-Semerkandî (ölm. 1204) dahi *Kıstâs ül-Efkâr fî tahkîk il-esrâr* adlı bir mantık kitabının sahibidir. Bunun da hâlen nüahaları Ünv. Kütp. AY. 332'de ve Ayasofya ktp. 2565/2'de (m. 1248'te istinsah edilmiş olarak) mevcuttur.

Milâdi XIII. asır

NASÎREDDÎN TÛSÎ

Milâdî XIII. asırda da, islâm âleminde tanınmış mantıkçılar yetişmiştir. Meselâ Nasîreddin el-Tûsî (ölm. m. 1273) bunlardan biridir ve *"Esâs ül-İktibâs"* adıyla bir mantık kitabını İbn Sînâya dayanmak sûretile meydana getirmiştir. Bu kitab (Müderris Razavî tarafından İran Üniversitesi yayınlarından no. 12 olarak h. 1326'da farsca aslından) tab'edilmiş bulunmaktadır. Buna ilâve olarak, Rükneddin el-Esterâbâdî'nin Nasîreddin Tusî'ye sorduğu (mantığa dair) suallere Tûsînin vermiş olduğu cevaplar da, bir cilt hâlinde toplanmış olup, bunun bir nüshası Ayasofya ktp. no. 4855 deki yazmada mevcuttur.

SİRACEDDÎN ÜRMEVÎ

XIII. asrın mühim mantıkçılarından biri de Siraceddîn Mahmud b. ebî Bekr el-Ürmevî (1198 — 1283)'dir. Bu zat Konyada vefât etmiş olan türk âlimlerinden olup, *"Beyân ül-hakk"*, *"Kitab ül-menâhic"* ve

bir de *"Levâmı'ul-metâli"* adında mantık kitapları yazmıştır [325]. Bunların en tanınmışı da "Levâmi'al-metâli" isimli kitabıdır ki bunun (müellifin ölüm yıllarına yakın bir tarihte yâni) 1299 'da istinsah edilmiş bir nüshası hâlen Ayasofya kitaplığında 2669 no. ile mahfuzdur. *Meṭāli*ᶜ adlı eseri son derece şöhret kazanmıştır ve bu kitab başlıca iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım tamâmen mantığa aittir. Bu eseri Kutbeddin Razî el-Tahtânî (ölm. 1364), *"Levâmi'ul-Esrâr"* adıyla şerhetti. Bunun birçok şerhleri daha vardır ki tafsîlatlı olarak Keşf üz-Zunûn'da görülebilir [326].

NECMEDDÎN KÂTÎBÎ

XIII. asrın mantık âlimlerinden ve Nasîreddin el-Tusî'nin talebesi Necmeddin Alî b. Omer el-Kazvînî el-K â t i b î (ölm. 1255) de, başlıca "el-Ş e m s i y y e" diye anılan mantık kitabıyla meşhurdur. Hâlen bunun nüshaları Ayasofya 790/8 vr. 190—207 'de ve bir de Üniv. Ktp. AY. 6009 'da mevcuttur. Takrîben yirmi varaktan ibâret olan bu eseri müellif, hocası Şemseddin nâmına yazmış ve onun adıyla, *"El-Şemsiyye fî kavâid il-Mantıkıyye"* diye isimlendirilmiştir. İslâm âleminde çok meşhur olan bu kitabın başta Teftâzânî (ölm. 1389) ve Kutbeddin Razî (ölm. 1364) olduğu halde birçok şarihleri vardır [327]. El-Kâtibî'nin bundan başka *"Câmi'ud-dekâik fî keşf il-hakâ'ik"* adlı bir mantık kitabı daha vardır. Bu da Şemsiyye'den daha tafsîlatlı olup, mantığın usûl ve fürûunu ihtivâ eden, müdekkikâne bir eserdir [328]. Nihâyet el-Kâtibî, zamanındakî bâzı âlimlerle mantık üzerinde münâkaşalarda bulunmuş ve bunlar da bir nüsha halinde Ayasofya Kitaplığındaki 4855/1 ile ve *"Mugâlatât ve Muhâverât fi'l mantık beyne Necmeddin el-Kazvînî ve ba'zi ulemâ'i asrih'i"* adıyla zamanımıza kadar gelmiştir. Bu ufak risâle nüshada vr. 137—143 arasındadır.

ESÎREDDÎN EBHERÎ

Yine XIII. asrın büyük mantıkçılarından Esîrüddîn Mufaddal b. Omer el-E b h e r î (ölm. 1265) de, *Hidâyet ül-Hikme*, *İsâgûcî* ve *Risalet ül-Bâhire* gibi mantık kitaplarıyla meşhur olmuştur. Bunlardan "İsâgûcî" kitabı, hemen bütün kütüphânelerimizde nüshalarına raslanacak kadar yayılmış bir eserdir. *Hidâyet ül-Hikme*'nin de sâdece birinci kısmı mantığa tahsîs edilmiştir [329]. Halbûki bu kitap, fiziğe dair bahis-

leri de ihtivâ ettiği için, Adnan Adıvar tarafından bir f i z i k kitâbı, zannedilmiştir [830]. Hidâyet ül-Hikme'nin Islanbul kitaplıklarında birçok nüshaları vardır. Başlıca Ayasofya ktp. 4790/9 da iyi bir nüshası mevcuttur. En nihâyet "*Risâlet ül-bâhire fî makâlet iz-zâhire*" adlı eseri'nin bir nüshası Ayasofya ktp. 2566/3 te mevcut olduğu gibi, mantığa dair diğer bir eseri olan "*Keşf ül-hakâik fî tahrîr id-dekâ'ik*" adıyla Ayasofya ktp. 2453 no. ile 663 tarihinde istinsah edilmiş ve binenaleyh müellifin ölüm yılları civarında meydana gelmiş eski bir nüshası mevcuttur.

ALÎ EL-KONEVÎ

Nihâyet XIII. asırdaki mantıkçılardan Alî b. Mahmud el-Konevî'yi (ölm. 1288 civarı) zikredelim. Bu âlim "*Kıstas ül-Efkâr*" adlı şahsî bir tedkikiyle şöhret bulmuş türk mantıkçılarındandır [831].

İBN'ÜL-ARABÎ

Mîlâdî onüçüncü asır islâm dünyâsında bu konuda zikredilmesi gerekenlerden bir tânesi de, meşhûr sûfî İbn'ül-arabî'dir.

Muhyiddin İbn'ül-Arabî (m. 1165—1240), Endülüste dünyâya gelmiş ve uzun tedkik seyahatları yaparak, Anadolu, Suriye, Irak gibi memleketlerde ömrünün en verimli yıllarını geçirmiş ; bilhassa Anadolu'da (meselâ Konya ve Malatya'da) yıllarca kalmış ve talebe yetiştirmiştir. Hayatını etraflı olarak yazdığımız bu sûfî (bk. N. Keklik, *Muhyiddin İbn'ül-arabî, Hayatı ve çevresi*, İstanbul, 1966), Türk-İslâm Düşüncesi'nin en mühim simâlarından biri olan Sadreddin Konevi (m. 1210 — 1274) 'nin de hocasıdır. (bk. N. Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kainât ve İnsan, Ed. Fak. Yayınları, no. 1208, İst. 1967*, s. I — XXIV).

İbn'ül-arabî, gerçi sistemli bir mantık eserine sahip değildir fakat çeşitli mantık meselelerine (ve bilhassa : *Kategoriler*'e) dair, kendi kitaplarında bulunan dağınık malzemeyi bir âraya toplayacak olsak bunlar mustakil bir risâle ve hatta kitap teşkil edecek mikdârı bulacaktır. Dip notunda, bunlardan bir kısmı gösterileceği için (bk. not.), burada sâdece onun, "*Kategoriler*" e ve bir de *mantık*'a dair umûmî görüşlerinden kısaca bahsedeceğiz.

İbn'ül-arabî'ye göre mantık, tıbkı dil'in kaîdelerini bulan gramer gibi, *nefsânî mânâ*'nın (yani düşünce)'nin kaidelerini tesbit eder [331] *.

El-Bulga fi'l-hikme (neşr N. Keklik, İst. 1968) adlı eserinde (277b, 278a, 278b, 279a, 279b, 280a) *evveliyât, kesbiyât, vehmiyât* gibi a-priori bilgilerden (bk. vr. 270b—271b), daha sonra da *kavl-i şârih*'in bölümleri olan *hadd, resm, misâl*'den bahsederek mantık'ı *tasavvurât* ve *tasdikat* diye ikiye ayırıp, son zaman mantıkçılarında klasikleşen bir sistemde *tasdikât*'ı (yâni *peri-ermeneias*; *I, ve II. Analitikler*'i) ele almaktadır. Tasdikât'ı : *Kıyâs, istikrâ ve temsil* şeklinde üçe ayırmak (vr. 276b—277a—277b) sûretiyle açıklamaktadır. Mantık'ın tarifi (vr. 278a), *İsâgûci* (vr. 278a) ve nihayet kıyas şekilleri (figürleri) (bk. vr. 279b—280a) gibi izahlara tesâdüf edilen bu eser'in baş taraflarında da, *Kategoriler* üzerinde durulmaktadır. (bk. vr. 10a—10b—21a). Bu çeşit konulara, diğer eserlerinde de temâs eden İbn'ül-arabî, *Mevâki'un-nucûm* (bk. Fatih, 2875, vr. 94a) adlı eserinde, *kıyâs*'taki üç *hadd*'in şartlarını izâh etmekte ve bu konuda, her zaman görülen bir misâl vermektedir :

Her (türlü) sarhoşluk verici şey (=müskir) haramdır,
Hurma şarabı, sarhoşluk vericidir,
(Şu halde), hurma şarabı haramdır. (=Netice)

Biraz önce bahsettiğimiz *el-Bulga* adındaki eserinde ise, beş türlü *kıyâs* üzerinde durmakta ve bunlardan her biri için misâller vermektedir, (yk. bk.).

Kitab'ül-Elif (veyâ *Kitab'ül-ehadiyye*) ismiyle anılan (bk. Şehid Ali Pş, 2813, vr. 40b) başka bir eserinde de, biraz önce verdiğimiz misâli tekrar eden İbn'ül-arabî, diyor ki :

"*Hurma şarabı'nın haram olduğunu istidlâl etmek istediğin zaman dersin ki :*

— *Her (türlü) sarhoşluk verici şey (=müskir) haramdır*". *İşte bu önermede iki hadd (=terim) vardır : Sarhoşluk verici ile haram.. Sonra dersin ki :*

— *Şu halde hurma şarabı da haramdır.....*

Çünkü bu iki mukaddemeye baktığın zaman, onların : dört mertebede tekrar edilen üç terime dayandığını görürsün ki bunlar : sarhoşluk verici (=müskir), "harâm" ve hurma şarabı (=nebiz) terimleridir. Bu-

rada dördüncü bir (müşterek) terim yoktur. Birinci ve ikinci önermelerde (yani kûbrâ ve suğrâ'da) tekrâr edilen terim, "sarhoşluk verici" (=müskir) lâfzıdır ki, bu da netice'yi tevlîd eder".

Milâdi XIV. asır

Mîlâdî XIV. asır ise başlıca el-Îcî, Kutbeddin Râzî, Şemseddin el-İsfehânî ve Teftâzânî gibi büyük alimlerin mantığa dair verdiği eserlerle doludur.

EL-ÎCÎ

Kadı Abdülgaffar el-Sadıkî el-Î c î (1218—1355) nazarî bir ilâhiyat kurmak maksadıyla yazmış olduğu fakat bir felsefe kâmûsu mâhiyetini kazanan tanınmış eseri *"el-Mevâkıf"* da kitabın birinci kısmını mantığa tahsîs etmiştir [332].

KUTBEDDİN RAZÎ

Bu asrın diğer âlimi Kutbeddin Razî el-Tahtanî (ölm. 1364) kütüphanelerimizde nüshaları bulunan şu mantık kitaplarının yazarıdır: " *Risâle fî meânî't-tasavvur ve't tasdîk* " (Bir nüshası için bk. Ayasofya ktp. 2567/3 vr. 55/72—2572/1 vr. 1—21). Ayrıca *"Risâle fi'l külliyât"*. (Ayasofya 4868/5 vr. vr. 60). *"Letâif ül-Esrâr"* adlı diğer bir mantık kitabı. (Ayasofya ktp. 2567/5 vr. 81—87). Ürmevî'nin *Levâmi ül-Esrâr*'ını şerh etti. (bk. br. s. 63). Bundan başka " *Tahrir kavâid il-mantıkıyye*" adlı bir mantık kitabı (Ayasofya 2546) mevcuttur.

MOLLA FENARÎ

XIV. asrın türk mantıkçılarından olan Şemseddin Molla Fenarî-(1350 — 1340) Bursada yaşamış ve tahsîlini Mısırda ikmâl etmiş bir âlimdir. *Risâle-i Esîriyye* (yâni Ebherînin eserine yazdığı şerhi), asırlarça medreselerde okutulmuştur [333].

SEYYİD ŞERİF CÜRCANÎ

Bundan başka Seyyid Şerif Curcanî de türk âlimlerinden biridir. Mantıkta " *Kitab ül-Gurre* " isminde bir eser yazdığı gibi Şemsiyye'nin şerhi üzerinde bir hâşiyesi vardır [334].

TETÂZÂNÎ

Nihayet bu asırda Sa'deddin el-T e f t a z â n î (ölm. 1389) 'yi zikredelim. "*Cilâ ül-mantık*" adlı eseriyle mantıkta yeni bir ekol vücûda getirdi [335]. Bundan başka "*Tezhîb ül-Mantık ve'l-Kelâm*" isimli (kelam ve mantığa dair) eserinin bir nüshası için bk. Ayasofya ktp. 442/3 vr. 47—51. Görüldüğü gibi bu da küçük bir risâledir.

Milâdi XV. asır

XV. asırda, islâm âleminde mantık çalışmalarında orijinal ve şahsî eserler artık görülmez. Bu asırda misâl olarak Fatih devrinde Istanbulun ilk kadısı olan HIZIR BEY (ölm. 1428) Ürmevînin "*Metalî'ül-Envâr*"-rını arapçadan farsçaya nakletmiştir. Daha sonra HAYALÎ BEY (ölm. 1470) ise İznik medresesindeki müderrislerden biridir ve mantıkta himmetleri görülmüştür [336]. Bundan sonra da HUSEYİN B, MUİNİDDİN EL-MAYBÛDÎ -ki KÂDÎ-MÎR diye meşhurdur- (ölm. 1498) Ebherî'nin *Hidâyet ül-Hikme*'sini şerhetmiş [337], daha sonra KEMALEDDİN MES'UD b. HUSEYİN EL-ŞÎRVANÎ (ölm. 1499), "*Risâle fî'l-ebhâs is-selase*" (mantık-fizlk-metafizik hakkında) diye bir eser yazmış ve bunun birinci kısmını mantığa tahsîs etmiştir [338].

Milâdi XVI. asır

Bu asırda da mantık sâhasında bir takım şerh ve hâşiyeler yazmaktan daha ileri bir faaliyet gösterilememiştir. Ve şunu da işâret edelim ki, bu şerhler ve hâşiyeler ekseriyetle "tasavvurat ve tasdîkât" diye ifâde edilen ve mantığın çok umûmîleştiği bir şekil altında (üstelik eski sisteminden uzaklaşarak) meydana gelmiş araştırmalardır. KEMALEDDİN b. MAHMUD b. NİMETULLAH el-BUHARÎ (XVI asrın başlarında) "*Risâle fi'l mantık*" "*Şerh ul-Mugâlatat*" ve bir de "*Haşiye alâ Şerh iş-Şemsiyye*" gibi eserler vermiş [339], EL-EZHERÎ (ölm. 1534) nisbeten meşhur olan ve fıransızca tercümesile tab'edilmiş bulunan "*Sullam*" adlı eserile şöhret bulmuştur. Bu eser de birçok defâlar şerhedilmiştir [340].

Milâdi XVII. ve XVIII. asır

XVII. asır âlimlerinden olan Muhibbullâh b. ABD iş-ŞEKÛR el-

BİHARÎ (ölm. 1707) ise *"Sullam al-Ulûm"* ve bir de *"el-Kavl ül-Eslem alâ bahs it-tasavvurât"* adıyla iki eser verdi [341]. Ondan sonra İSMAİL GELENBEVÎ (1730—1791) XVIII. asrın en büyük mantıkçısıdır. Bu zatın eski mantığa dair eserleri de vardır. Hayatı da Cevdet Paşa tarihinde (bk. c. IV. s. 210 vd..) tafsîlatlı olarak anlatılmaktadır. Gelenbevî, *"el-Burhan"* adlı bir mantık kitabıyla şöhret bulmuştur [342]. Nihayet ATAULLAH b. ALÎ el-MISRÎ (XVIII. asrın ortaları) *"Tuhfet'u ehl'il asr bi-tahkîk il-Makûlât il-Aşer"* adıyla Kategorilerin bir şerhini vucûda getirdi [343].

Dikkate çarpan bu mühim eserler haricinde, XVII. ve XVIII. asırlarda meydana getirilmiş olan mantık çalışmaları ekseriyetle şerhler ve hâşiyelerden ibârettir.

NETİCE

Garpta olduğu gibi, şark skolastiklerince dahî *"sâhib ül-mantık"* (=mantıkçı) olarak tanınan Aristoteles'in müdevven bir şekilde ilk defâ ortaya koymuş olduğu mantık'ı, daha kendi zamanında büyük bir şöhret bulmuştur. Bu m a n t ı k, bizzat Aristonun şakirdleri tarafından O R G A N O N adıyla zikredilmeğe başlamış ve bu zamanlardan itibâren, bütün felsefe dünyâsından en büyük otorite haline gelen Aristonun muhtelif ilimlerine verilen önem kadar mantığı dahî, önce İskenderiyeli şarihlerin, daha sonraları Suriyeli hıristiyanların elinde, asırlarca *şerh* ve *tercüme edilmek* sûretile incelenmiştir. Bundan evvelki sayfalarda Süryânîlere ayırdığımız fasılda görmüş olduğumuz gibi (bk. br. s. 17—36) önce III. ve IV. asırlarda şifâhî olarak ve yunanca aslından okutulan bu m a n t ı k, hıristiyan akîdelerinin müdâfaası için hıristiyan mezheblerinin elinde bir "âlet" olmuştu. Fakat hatırlamak ta lâzımdır ki, İskenderiye yoluyla Yunanlılardan aldıkları mantığın Süryânîlerde VII. asra kadar incelenmiş olan kısmı sadece I. Analitiklerin 7. faslına kadardı. (bk. br. s. 21).

Müslümanlar VII. asrın ortalarında zaptettikleri Suriye ve civarındaki memleketlerde, Aristo düşüncesinin ve bilhassa mantığının çok inkişâf etmiş olduğu bir şekliyle karşılaştılar. Ve ilk defâ VIII. asırda siyâsî gelişmeleri takîb ederek açılmış olan bir kültür ve ilim faaliye-

tinde de bu Aristo mantığı arapçaya tercüme edilmişti. (bk. br. s.39 vd).

İşte mîlâddan önce IV. asırdan mîlâddan sonra X. asra yânî Türk filozofu FARABÎ 'ye kadar grek şârihleri, Süryânîler ve nihayet ilk müslüman mütefekkirleri tarafından ondört asır müddetle birçok defâlar şerh, tefsîr ve tercüme edilen bu m a n t ı k nihayet Farabînin eline çok inkişaf etmiş bir şekle girmişti. Bir taraftan ilk islâm dogmatiklerinin hucumlarıyla, diğer taraftan henüz tam sistemini bulumamış olmasından bu mantık, müstakil olarak ve bütün kısımlarıyle, hattâ bazan da Aristodan birçok noktalarda ayrılmak sûretile Farabî (ölm. 950) tarafından bütün şumûlü ile incelenmişti. İbn ül-Mukaffa ve El-Kindî'nin ve diğer mantıkçıların müphem bıraktıkları, yahut halledemedikleri mantık meseleleri, Farabî tarafından artık müphem hiçbir noktası bırakılmadan halledilmişti. Esâsen bâzı araştırıcılar tarafından da belirtildiği gibi mantık islâm filozoflarının elinde Aristodan tamamen müstakil ve binâenaleyh orijinal olmak bakımından en esaslı bir şekilde anlaşılmıştır.

İslâm âleminde mantık, VIII.—XII. asırlar arasında dogmatizmin şiddetli tazyîki altında idi. Fakat XII. asrın başlarında ilk defâ Ebû Hâmid el-GAZZALÎ (ölm. 1111) tarafından dîn'e ve akîdelere muarız olmadığı iddiâsıyla eskilerin aksine olarak lüzumlu bir ilim addedilmiş ve bu ilmi bilmeksizin sağlam bilgiler elde edilemiyeeeğini söyleyen Gazzâlî sâyesinde mantık, dogmatizmin tazyîkinden kendisini kurtarabilmişti.

Gazzâlînin bu gayretile mantığın hiç olmazsa sünnîler arasında kabûlüne yarayacak müsbet formüller bulunmuş oluyordu. Bundan sonraki, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, ve XVIII. asırlara kadar bâzı büyük mantık âlimleri çıkmışsa da artık asırlar geçtikçe mantık araştırmaları 9 bölüm halinde tıpkı Farabî ve İbn Sinâda olduğu sistemli olarak tedkik edilmiyordu. Mantık başlıca : mefhumların incelenmesi demek olan "*el-tasavvurat*" ve bir de kaziye'leri tazammun eden "*el-tasdîkât*" diye ikiye ayrılmış ve bunların tedkiki için de Porphyrius'un *Eisâgoge*'si mantık araştırmalarının, şerhler ve haşiyeler sûretile, temel taşını teşkîl etmişti. İmdi görülmektedir ki :

Antik Devirlerde : Theophrastos, İskenderiyeli Afrodisias, Galien,

Hıristiyanlıkta : St. Augustin, Boece, Alcuin, Abeilard, Albertus Magnus,

Sünyânîlerde : İbas, Probus, Sergius, Paulus Persa, Severe Sebokht,

Müslümanlarda : İbn ül-Mukaffâ, el-Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ,

XIII. ve XIV. asır Avrnpasında : Duns Scot, D'Occam,

Rönesansta : Erasmus, Melanchton, Zamberalla,

XVII. asırda : Port-Royal, Bossuet, Leibnizt

XVIII. asırda : Euler ve Kant

XIX. asırda : Hegel..

gibi büyük muakkipler yetiştirmiş ve birçok mütefekkirleri arkasından şürüklemiş olan ARİSTO hakkında hüküm vermek, bir bakıma âdetâ insan düşüncesi hakkında hüküm vermek gibi birşey olacaktır [344].

Bir taraftan XV. asırdan başlayarak daha sonraki asırlarda hiç olmazsa yeni hamlelerle gelişen ve en yüksek olgunluğuna XVIII. asırda KANT'ta erişen mantık, ayni asırlar arasında islâm âleminde ise artık i n h i t a t halindeydi. İslâm dünyasında, XV—XVIII. asırlar arasında mantık nâmına yapılan *şerhler ve haşiyeler,* bu ilmin esas gayesinden uzaklaştığını bize açık olarak göstermektedir. Biz burada islâm mantıkçılarını zikrederken şüphesiz ki onları bir seçmeye tâbî tuttuk. Oysaki Osmanlı, Arap, İran ve Mısır gibi ülkelerde yetişmiş olan bütün mantıkçıları eserlerile berâber tek tek saymak hem imkânsız hem de semeresiz bir faaliyet olurdu. Bu husustaki tafsîlât esasen bu araştırmamızın çerçevesini ve gâyelerini çiğneyecek mahiyette olabileceği için burada bâzı mehazları ve tedkikleri zikretmekle iktifâ ettik. Burada zikredilmeyen diğer bâzı *mantıkçılar*'ın isimleri, kısa hal tercümeleri ve eserleri de, N. Rescher'in *The Development of Arabic Logic* (1964) adlı eserinde görülebilir. Fakat burada bahis konusu edilen mantık eserlerinin nüshaları gösterilmiş değildir. Ayni müellif *Studies in the history of arabic Logic* (1963) adlı eserinde, tarihi gelişmeleri muhtasar olarak zikretmiş ve bu arada el-Kindî (m. 805—873), Farabî (870—950), el-Hârezmî (m. X. asır) İbn Sinâ (980—1037), İbn Ruşd (ölm. 1195) gibi islâm filozoflarının mantıkla ilgili yazılarını ingilizceye tercüme etmiş ve istifadeli bibliyografya vermiştir. Türkiye'de ise, Prof. Dr. Mubâhat Türker'in *mantık*'la ilgili çalışmaları zikre şâyândır.

BİRİNCİ CİLDİN

NOTLARI

1 M. Matter, *Hist. d'Alex*, c. I, s, 44 ve ayr. 209.
2 M. Matter, *ayni eser*, c. 3, s. 153.
3 M. Matter, *ayni eser*, c. 2, s. 155-146 ; ayr. c. 3, s. 256.
4 A. Emîn, *Duha*, c. 1, s. 273-274.
5 M. Matter, *ayni eser*, c. 3, s. 156 ve 160.
6 H. Ziya Ülken, *İsl. Med.* s. 63.
7 H. Ziya Ülken. *İsl. Med.* s. 87-88.
8 R. Duval, *La Litt. syr.* s. 4-5.
9 R. Duval, *ayni eser*, s. 253-254.
10 R. Duval, *ayni eser*, s. 263.
11 H. Georr, *Les Categories*, s. 6.
12 Barthold, *İsl. Med. Tar.* s. 14-15.
13 C. Sauter, *Die perip. Phil.* s. 519.
14 R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 3.

Şimdiye kadar bilinen eski bir "İncil tercemesi"nden sonra, süryan dilindeki en eski metin bu edebiyatın kurucusu sayılan Bardaisan (müslümanlarca İbn Dîsân diye meşhurdur : m. 145-222) tarafından yazılmış olan "Kader Hakkında" isimli bir risâledir. Süryan edebiyâtının tarihini bize toplu olarak öğreten birkaç eser vardır ki, bunların başında Simon Assemani'nin Bibliotheca Orientalis Clementino Vaticane adıyla (üç cild halinde) Roma'da (1719-20) neşretmiş olduğu eseri gelmektedir. Bu eser sonraki bütün araştırmalara temel teşkil etmiş ve esas bakımından da hem Süryan edebiyatı araştırıcıları hem de oriyantalistler için, çok faydalı bir eser olmuştur.

15 R. Duval, *La Lit. Syr.* s. 6.
16 C. Sauter, *Die perip. Phil.* s. 518.
17 C. Sauter, *ayni eser*, s. 518-19.

18 Bilindiği gibi m. II. ve III. asırlarda hristiyanlık iki büyük buhran geçirmiştir. Bunlardan birincisi *Gnosticisme* ikincisi de *montaniste* buhranıdır. Bunlardan birincisi şark ve islam tarihleriyle yakından ilgilidir ve ismini "gnosis" (irfan)'dan (yani yüksek ve esrarlı bilgi'den) alır. Kendilerinin herkesçe malum olmayan yüksek ve esrarlı bilgilere sahip olduklarına inanan Gnostikler, aralarında birbirinden farklı birçok fırkalara ayrılır. Gnosis hakikatte "theosophie" dir. (bk. Barthold, *İsl. Med. Tar.* s. 150-151 : Fuat Köprülü, not 3) Gnosticisme'in kurucusu Bar Daisan, (m. 154-222), hristiyanlığın bazı fikirlerini *paganisme* (yani putperestlik) inançlarıyla uzlaştırmağa çalışmıştı. Bu âlim putperest olarak doğmuş, sonra hristiyanlığa girmiş, sonra da tekrar putpereslige dönmüştür. E. Renan, Bar Daisan'ı, süryani edebiyatın yaratıcısı olarak kabul etmektedir. (krş. R. Duval, *ayni eser*, 10 ve ayr. 241-242) Bu zât müslümanlarca *İbn Disan* diya tanınmaktadır. *Bar Daisan* hz. İsâ 'daki ulûhiyet ve cismaniyet ilgisinde kendine mahsus bir yol tutmuştur : Ona göre Hz. İsa, hakiki bir cesed'e (yani cismani varlığa) sahip değildir. İşte İslam rafızîleri de İbn Disan diye telaffuz ettikleri Bar Daisan'ın düşüncelerinden birçok şeyler almışlardır. Meselâ Ebû Şakir el-Disanî ve onun taraftarları, kelâm mezhepleri içinde *Disaniye* adıyla bilinmektedir. (bk. Ahmed Emîn. *Duha'l-İslam*, c. 1, s. 131) Daha sonra hristiyan klisesinde bazı ayrılıklar daha meydana çıkmıştı. Bu ayrılıklardan Hz. İsa'nın şahsiyetinde sâdece uluhiyet tanıyan Yakubiler (=Les Jacobites) ile Hz. İsa'nın uluhiyet ve insaniyet vasıflarını birbirinden kat'iyen ayırt etmeyen Nasturiler (=Les Nastoriens) birer fırka olarak ortaya çıktılar. Bunlardan Yakubiler, Şam ve civarında, fakat Nasturiler ise, İran ve Irak bölgelerinde yayıldılar. (bk. M. Şerefeddin (Yaltkaya), *İslamda İlk Fikri Hareketler*, İFM. c. XIII. s. 8) Nasturiler

en ziyade Aristo felsefesi demek olan Peripatos (=Meşşa'i) düşüncesiyle ilgilenirdi. (bk. A. Emin, *ayni eser*, c. 1, s. 275).

19 H. Georr, *Les. Categories*, s. 16 ; ayr. M. Şemseddin, *Fels. Kadime* s. 204.
20 H. Georr, *ayni eser*, s. 4-5.
21 H. Georr, *ayni eser*, s. 10.
22 H. Georr, *ayni eser*, s. 10-11.
23 R. Duval, *La Litt syr.* s. 307.
24 N. Keklik, *İslam Tefekkürünün Doğuşu* (İslam Düşüncesi) S. 1, 1967 s. 4-8 ayr. N. Keklik, *İslam Dünyasında Mantık* (İslam Düşüncesi) S. IV, s. 215-218.
25 Carra De Vaux, *Avicenne*, s. 41 ; ayr. bk. Baumstark, *Geschichte*, s. 101-102.
26 H. Georr, *Les Categories*.., s. 13.
27 M. Şemseddin (Günaltay) *Fel. kadime*..., s. 205.
28 Baumstark, *Aristoteles* s. 140. krş. H. Georr, *Les Categories*.. s. 13.
29 C. Sauter, *Die perip. Phil.* s. 521.
30 Probus hakk. bk. Baumstark, *Geschichte* s. 102.
31 A. Von Hoonacker, *Le Traité* s. 8.
32 E. Renan, *Lettre* s. 16.
33 E. Renan, *Lettre* s. 16.
34 A. Baumstark, *Geschichte*, s. 101.
35 A. Von Hoonacker, *Le Traité* s. 8.
36 R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 254, ayr. C. De Vaux, *Avicenne*, s. 45.
37 R. Duval, *aynı eser*, s. 254.
38 Mgr. Addai Scher, *Notices* s. 497.
39 Ebedjesu için bk. br. s. 32.
40 A. Baumstark, *Geschichte*, s. 101.
41 H. Georr, *Les Categories*... s. 14.
42 Mgr. Addai Scher, *Notices*, s. 498.
43 E. Renan, *Lettre* s. 17.
44 G. Hofmann, *De Hermeneuticis* s. 146, krş. A. Von Hoonacker, *Le Traité* s. 74 ve 76.
45 W. Wright. *Catalogue of the Syr. Manuscripts*.. s. 1160 : DCCCLXXXVIII.
46 R. Duval, *La. Litt. Syr.* s. 254.
47 H. Georr, *Les Categoriès*... s. 14.
48 A. Von Hoonacker. *Les Traité* (s. 83-122 ; metin) (s. 123-166 Fr. terc).
49 A. Nagy, *Una versione syriaca inedita degli analitici d'Aristotele*, bk. H. Georr, *Les Categoriès*... s. 14, not, 7.
50 Mgr. Addai Scher, *Notices*, s. 498 (cod. 42/1).
51 S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, c. II, s. 402 ; III, s. 376, 378.
52 C. Sauter, *Die perip. Phil*.. s. 521.
53 R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 254 ; ayr. H. Georr, *Les Categories*.. 17. Ayr. bk. A. Mieli, *La Seience arabe*, s. 65.
54 R. Duval, *ayni eser*, s. 256.
55 E. Renan, *Lettre*.. s. 320.
56 A. Freimann, *Die Isagoge des Porphyrius in der syrischen Übersetzungen (Erlanger Diss. Berlin* 1897) krş. H. Georr, *Les Categories*, s. 17.
57 E. Renan, *Lettre* s. 320; ayr. bk. C. De Vaux, *Avicenne*, 43.
58 H. Georr, *Les Categoriès*... s. 18.

59 Furlani, *Il trattato di Sergio di Reşayna sopra il Genere, Le Specie, e la Singolarita* (Racolta di Scriti . .) 1924-5. s· 36-44.

60 W. Wright, *Catalogue of the syr. mss . . .* DCCCLXXXVIII.

61 S. Assemani, *Bibl. Orient.* c. III, pars I, s. 87 ; =Renan, *Lettre . .* s. 320.

62 R. Duval , *La Litt. Sgr.* s. 248.

63 A. Baumstark, *Gesch. d. Syr. Litr.* s. 168.

64 H. Georr, *Les Categories . . .* s. 18.

65 Mgr. Addai Scher, *Notices . . .* s. 498, (cod. 49).

66 E. Renan, *Lettre . . .*, s. 330.

67 E. Renan, *Lettre . . .*, s. 330.

68 H. Georr, *Les Catêgories . . .*, s. 19-20 ; Krş. Renan, *aynı eser*, s. 323

69 Chabot, *Ecole de Nisibe*, JA. (Juin-Juillet) 1896,

70 Barhebraeus, *Chronicon Syriaca*, c. II, s. 97 vd. ayr. H. Georr, (*ayni eser*, s. 16) Paulus Persa ile Paulus Nisibi'nin aynı kimseler olduğunu söylemektedir.

71 C. de Vaux. *Avicenne*, s. 44 ;

72 M. Land, *Anelecta Syriaca*, Leiden 1875, c. 4, metin : s. 1-32 ; terc. 1-30. krş. H. Georr, *ayni eser*, s. 16 not. 1.

73 Barthold, *İsl. Med.* s. 19. Barthold, burada Paulus'ün eserini "Aristoya dair bir tedkik" diye adlandırıyor ki, bundan "Aristo sistemini izâh eden bir kitap" mânası çıkıyor. Oysa, bu ufak eser sâdece mantık ilmine bir g i r i ş'ten ibâret bulunmaktadır.

74 E. Renan, *Lettre, . . .* s. 317.

75 E. Renan, *ayni eser*, s. 311. ayr. bk. A. Mieli, *La Science Arabe*, s. 67, n. 3.

76 Mgr. Addai Scher, *Notices . . .* s. 498 ; ayr. A. Von Hoonacker, *Le traité*, s. 71.

77 E. Renan, *Lettre*, s. 311.

78 R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 250.

79 H. Georr, *Les Categories . . .*, s· 24,

80 İ. Hakkı İzmirli, *İsl. Fel. Cer.* s. 27.

81 Severe Sebokht hakk. bk. A. Baumstark, *Gesch. d. Syrischte. Litt.* s. 246 n. 4.

82 C. Sauter, *Die perip. Phil . . .*, s. 524.

83 Simon Assémani, *Bibl. Orient.* c. II, s. 335, c. III, s. 195.

84 R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 257.

85 A. Von Hoonacker, *Le Traitè . . .* s. 71, ayr. Mgr. Addai Scher, *Notices . .*, s. 498. Cod. 50.

86 H. Georr, *Les Catégories . . .*, s. 25.

87 W. Wribgt, *Catalogue of the Syr. Mss tin he Br. Museum*, s. 1161.

88 W. Wright, *ayni eser*, s. 1163.

89 A. Von Hoonacker, *Le Traité . . .*, s. 74 ve 81.

90 H. Georr, *Les Catégories . . .* s. 25.

91 E. Renan, *Lettre . . .*, s. 324.

92 W. Wright, *Catalogue*, s. 1160. DCCCCLXXXVIII (=988), vr. 54a-55b.

93 W. Wright, *ayni eser*, s. 1163.

94 R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 258 ; ayr. C. de Vaux, *Avicenne*, s. 44.

95 Baumstark, *Geschichte*, s. 256-7.

96 S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, c. I, s. 493 ; c. II, s. 335.

97 H. Georr, *Les Categories . . .*, s. 26.

98 M. Şemseddin (Günaltay), *Felsefe-i kadîme*.. s. 206. M. Şemseddin başka yerlerde rastlanmayan bu iddiâ için mehaz göstermemiştir.

99 S. Munk, *Melanges*.., s. 313.

100 R Duval, *La Litt. syr.* s. 258.

101 A. Freimann, *Die Eisagoge des Porphyrius in der syr. Übers.* 1898.

102 R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 258.

103 E. Renan, *Lettre*..., s. 326.

104 E. Renan, *ayni eser*, s. 327-8.

105 G. Furlani, *Sull'introdizione d' Athanasis di Baladh alla Logica e syllogistica Aristotelica*, Roma, ?. Krş. H. Z. Ülken, *İsl. Med.* s. 68 not. 1.

106 Arthur Hjelt. *Etude sur L'Hexameron de Jaques d'Edesse*, Helsingfors 1892; Krş. H. Georr, *ayni eser*, 27.

107 R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 258.

108 C. Sauter, *Die Perip. phil.* s. 525.

109 H. Georr, *Les Categories*... s. 27.

110 S. Munk, *Melanges*... s. 312.

111 W. Wright, *A Short History of Syriac Litteratur*, (2. ed.) s. 91/no. 2, Hattâ daha başka bir yanlışlık ta Evode Assémani tarafından "*Catalogue des Mss. de la Taurentienne*" de, bu tercümenin Huneyn b. İshak tarafından yapıldığını söylemesile vâkî olmuştur. Krş. R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 258.

112 W. Wright, *ayni eser*,

113 G. Hoffmann, *De Hermeneuticis*... s. 17.

114 H. Georr, *Les Categories*, s. 26-7.

115 C. Sauter. *Die peripatetische Phil.* s. 524-25.

116 W. Wright, *Catalogue of the Syriac mss. of the Br. Mus.* s. 1163.

117 E. Renan, *Lettre*... s. 324=*De Philosophiae Peripatetica* s. 33; krş. R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 259.

118 G. Hoffmann. *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig, 1873.

Guiseppe Furlani, *Le Categerie e gli Ermeneutici di Aristotele nella verstone di Syriaca di Giorgio della Nazioni*, (Memoria di G. Furlani. (Memoria della Real Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Science morale storiche e filolosofiche anno CCCXXX Sr. VI, c. V, fask, I, Roma 1933. (XI). I. Analitikler de ayni yerde basıldı. *Il primo libro dei primi Analitici di Aristotele nella versione syriaca di Giorgio della nazioni*, (Memoria di G. Furlani) unvanıyla "anno CCCXXXII, 1935, Sr. VI, c. V. Fask, III." krş. H. Georr, *Les Categories*... s. 28, not. 3.

119 Henanjesu ve eserleri için bk. Barhebraeus, *Chron. Eccl.* II, s. 133, ayr. S. Assémani, *Bibl. Orient.* c. II, s. 422; c. III, pars I, s. 615.

120 S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, c. III, pars I, 380.

121 R. Duval, *Le Litt. Syr.* s. 380.

122 R. Duval, *ayni eser*, s. 370.

123 R. Duval, *ayni eser*, s. 382.

124 S. Assémani, *Bibl. Orient.* c. III, pars I, s. 154, 157; krş. Duval, *ayni eser*, 260 ve 381.

125 S. Assémani, *ayni eser*, c. II, pars I, s. 195.

126 E. Renan, *De Philosophiae peripatetica*... s. 37; krş. Duval, *ayni eser*, 260.

127 R. Duval, *ayni eser*, s. 84.

128 R. Duval, *ayni eser*, s. 304, not. 4 ve s. 389.

[129] R. Duval, *ayni eser*, s. 259 ve 391.

[130] R. Duval, *La litt. Syr...* s. 392.

[131] G. Hofmann, *De Hermeneuticis..* s. 151; krş. R. Duval, *ayni eser*, 261.

[132] R. Duval, *ayni eser*, s. 261 ve 399.

[133] Abraham Ecchelensis : "*Edebjesu tractaus continens catalague*" Roma, 1653.

[134] *Chronicon Syriacon*, Burns tarafından Leipzig'te 1873'te tab'ettirilmiştir.

[135] R. Duval *La Litt. Syr.* s. 262 ve 305.

[136] Aron Freimann, *Die İsagoge des Porphyrius in der Syrischen Übersetzungen* Erlanger Diss. Leipzig, 1897. Müellif bu eserinde Porphyrius'un *Eisagoge*'sinin süryânîlerde msl, Segius, Athanasios 'ın eserlerini tab'ettirmiş ve burada bir de Eisagoge'nin tarihçesini vermiştir.

[137] Süryânîlerde *Kategoriler* için toplu bir araştırma, (eskimiş olmakla berâber) Gottheil tarafından (*Hebraica*, IX, s. 166 vd.) verilmiştir ; "*The Syriac Versions of the cate„ories of Aristotele*". Süryânîlerde ayrıca, burada zikredilmemiş olan bâzı "Kategoriler üzerinde araştırmalar" daha mevcuttur. Meselâ İskenderiyeli EUSEBE (265-340) 'in bir "*Kategoriler Şerhi*" vardır. Bu şerh üç varaklık bir eser olup bir nüshası Br. Museum add. 1466'da vr. 80a-83b arasında mevcuttur. bk. A. Von Hoonacker, *Le Traite*, s. 70. ayr. R. Duval, *La Litt.* s. 255 not. 5. Bundan başka İSABOKHT RİWARDAŞÎR (XIII. asır) 'in "*On Kategori*" isimli bir araştırması vardır. Bunun da bir nüshası Notre-dâmé des Semences"ta Cod. 52 de zamanımıza kadar gelmiştir. bk. Mgr. Addai Scher, *Notices*, s. 499.

[138] *Peri-ermeneias* üzerinde etraflı bir araştırma, metinlerin neşriyle berâber G. Hoffmann tarafındaa "*De Hermeneuticis*", adıyla 1873'te neşrettiği eserinde mevcuttur. (krş. C. de Vaux, *Avicenne*, s. 44, not. 1) Burada Probus'ün, Georgios'un vs. nin eserleri tabedildi. Adı geçen araştırmada zikredilen *Peri-ermeneias*'lardan başka ABRAHAM isimli birinin (?)*Peri-ermeneias* 'a dâir açıklamaları zamanımıza kadar gelmiştir. (bk. A. Von Hoonacker, *Le Traite*, s. 71). Buna ilâve olarak (Berlin, Sachau 226 da) kime âit olduğu bilinmeyen bir *Peri-ermeneias tercümesi* daha vardır. (bk. A. Von Honacker., *ayni eser*, s. 75. ayr. R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 254). Bir de Peri-Ermeneias'tan alınmış "*cevher*" bahsine âit bir risâle : Bunun da yazarı meçhuldür. Bir nüshası Br. Museum add. 14659/6'da mevcuttur. Krş. Renan, *Lettre* . . .

[139] Bnnlara ilâve olarak Bibliotheque İmperiale'de no. 161 de *I. Analitikler*'in bir kısmının tercümesi vardır ki bunun kime ait olduğu belli değildir. (S. Munk. *Melanges..* s. 313). Yine müellifleri mechul olan "*Kıyâs*" hakkında bir risâle ile (bk. W. Wright, *Catalague...* DCCCXCV de s. 1165) I. Analitika şerhinden bâzı parçalar (bk. W. Wright, *Catalogue..* s. 1164, no. DCCBCXCI (991).

[140] Burada Probus'e atfedilen *Diyalektika* da esasen Addai Scher'in haber verdiği ve muhtemelen ona isnâd ettiği bir eserdir. s. 27.

[141] Paulus Persâ'nın bu eseri de esasen *Dialektika*'nın hulasasıdır.

[142] R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 304.

[143] Aristote, *Rhetorique*, I, 1336 a. 25.

[144] Van den Bergh, *Mantık*, madd. Eİ (*Encyl. de L'Islam*) c. III, s. 274.

[145] Burada zikredilenlerden başka müellifi bilinmeyen ve içinde *Retorika*'ya ait 28 meslenin incelendiği bir yazma daha vardır, Bk. W. Wrigh,, *Catalogue* ... s. 1165, DCCCCXCV, vr. 33b-64a.

[146] H. Ziya Ülken, *İsl. Med.* s. 57.

[146*] C. Sauter, *Die perip. Phil...* s. 525 ayr. br. s. 37.

146** C. Sauter, *ayni eser*, s. 525; ayr. bk. H. Ziyâ Ülken, *ayni eser*, s. 56.

146*** M. Şemseddin, *Felsefe-i kadîme*... s. 207.

147 C. Sauter, *ayni eser*, s. 525.

148 T. J. De Boer, *Aristo* madd. İA. c. 1, s. 570.

149 C. Sauter, *Die perip. Phil.* s. 527 - 528. Ayr. bk. C. Brockelmann, *GAL*, I, s. 95.

150 El-Şahristâni, s. 18.

151 C. Sauter, *Die perip. Phil.* s. 527.

152 Aldo Mieli, *La scrience arabe*, s. 68, not. 6.

153 H. Ziyâ Ülken, *İsl. Med.* s. 50 ve 78.

154 M. Şemseddin, *Felsefe-i kadîme*..., s. 207.

155 Ahmet Emin, *Duha'l İslam*, c. I, s. 276; ayr. bk. A. Mieli, *La science arabe*, s. 61.

156 H. Goerr, *Les Categories*... s. VII, VIII, *İntrd.*

158 H. Goerr, *ayni eser*, s. 34.

159 A. Emin, *Duha'l Islam*, c. I, s. 277.

160 C. Sauter, *Die perip. Phil.*.. s. 529. Galip devletler tarihinde eşine raslanmıyacak olan bu dînî müsamaha için bk. İgnaz Goldziher, *Le Dogme*, trad. F. Arin, s. 29-34.

161 C. Zeydan *Medeniyet-i islâmiye tarihi, (terc.)* c. III, s. 271 - 2.

162 İbn ün-Nedîm, *Kitab ül-Fihrist*, (Flügel), c. I, s. 242, 244; ayr. bk. H. Z. Ülken, *La Pensee*,... s. 335.

163 Mas'ûdî, *Murûc*, (Les Prairies d'Or) Trad. B. De Meinard, c. VII, s. 291.

164 Asad Talas, *Le Madrasa de Nızamiye et son Histoire*, Paris, 1939, s. 15.

165 H. Georr, *Les Categories*... s. 31.

166 Tafsilât için bk. *GAL*, S. I, s. 363-370.

167 C. Zeydân, *Med. İsl. Tar.* c. II, s. 304.

168 C. Zeydân, *ayni eser*, c. III, s. 305.

169 C. Zeydân, *ayni eser*, c. III, s. 289 ve 327.

170 H. Georr, *Les Categories*..., s. 29.

171 H. Georr, *ayni eser*, s. 32, 34.

172 Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem griechische* (Centrablatt, f. d. bibliothekwesen) c. V, s. 5. Leipzig, 1873 = krş. C. Sauter, *Die perip. Phil.* s. 532.

173 C. Sauter, *Die perip. Phil.*.. s. 533.

174 Baron de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliotheque Nationale, Paris,* . no. 2346; ayr. bk. S, Munk, *Melânges*.., s. 313.

175 Krş. Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, c. I, s. 283.

176 Ahmed Ateş, *İbn al-mukaffa* madd, İA. cüz, 49, s. 867a. Ayr. bk. Aldo Mieli, *La Science Arabe*, s. 70, n. 5.

177 P. Kraus, *Zu İbn al-mukaffa*, (Rivisita degli Studi Orientalis XIV. 1933) s. 1-20.

178 Leclerc, *Historie de la Medecine arabe*, c. I, s. 61 ve ondan naklen İ. Madkour, *L'Organon d'Aristote*.., s. 32.

179 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 248, 249.

180 J. Ruska, *Huneyn b. İshak* madd. İA. c. 5/I s. 590. Burada Huneyn için lüzumlu bibliyografya da verilmişlir. Daha fazla bilgi ve bibliyografya için b. Baums-

tark, *Geschicte*, s. 227-230 ve İ. Madkour, *L'Organon d'Aristote*, s. 32, not. 6.

181 S. Assemani, *Bibliot, Orient*. c. II, s. 270-272; krş. R. Duval, *La Litt. Syr.* s. 260, not. 1.

182 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 248 ve ondan naklen İbn ül-Kıffî, *İhbar*, s. 26.

183 İbn ün-Nedîm, *ayni eser*, c. I, s. 248-49; İbn'ül-Kıftî, *aynı eser*, s. 27.

184 İbn ün-Nedîm, *ayni eser*, c. I, s. 249.

185 İbn ün-Nedîm, *ayni eser*, c. I, s. 249; İbn'ül-Kıftî, *ayni eser*, s. 27.

186 H. Sauter, *İshak b. Huneyn* İA. cüz 52, s. 1075. Bu makalede ayrıca İshak için lüzumlu bibliyografya verilmiştir. Bundan başka bk. Baumstark, *Geschichte*, s. 30.

187 İ. Madkour, *L'Organon*, s. 33.

188 İbn ül-Kıftî, *İhbar*, s. 57.

189 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 248; İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 27.

190 İbn ün-Nedîm, *ayni eser*, c. I, s. 248-9; İbn'ün-Kıftî, *ayni eser*, s. 27.

191 İbn ün-Nedîm, *ayni eser*, c. I, s. 249; İbn'ül-Kıftî, *ayni eser*, s. 27.

192 İbn ün-Nedîm, *ayni eser*, c. I, s. 249, İbn'ül-Kıftî, *ayni eser*. s. 27.

193 İbn ül-Kıftî, *ayni eser*, s. 28.

194 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249; İbn'ül-Kıftî, *ayni eser*, s. 27.

195 İbn ün-Nedîm, *ayni eser*, s. 253.

196 İbn ün-Nedîm, *ayni eser*, s. 250; İbn'ül-Kıftî, *ayni eser*, s. 28.

196* J. Th. Zenker, *Aristotelis categoriae cum versione arabica Isaaci Huneini et variis lectionibus textus graeci e versione arab ductis*. Lipsiae, 1846. krş. H. Sauter, *İshak b. Huneyn*, s. 1075. Ayr. H. Georr, *Les Categories*, bunu yeniden neşretti.

197 İbn ün-Nedîm, c. I, s. 249; İbn'ül-Kıftî, s. 27.

198 İbn ün-Nedîm, *ayni eser*, s. 249; İbn'ül-Kıftî, s. 27 ve 28. Yalnız Ebû Osmân bu kitabın ilk yedi faslını tercüme etmiştir.

199 İbn ül-Kıftî, *ayni eser*, s. 170. Bu kitap belki de Paris. Bibl. Nat. 2346 daki nr. 147a-153b. Eisagoge tercümesinden ibarettir. Krş. H. Georr, s. 193-194.

200 Bu kitap Fr. Dieterici tarafından tabedilmiştir: *Die sogennante Theolgie des Aristoteles*, Leipzig, 1882; Ayr. bk. A. Mieli, *La Science arabe*, 164.

201 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249; İbn'ül-Kıftî, s. 28.

202 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 248; İbn'ül-Kıftî, *İhbar*, s. 28, İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 204.

203 İbn ün-Nedîm, c. I, s. 248, 249; İbn ül-Kıftî, *İhbar*, s. 27.

204 Biyografisi için bk. İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 215-220
İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249; İbn'ül-Kıftî, *İhbar*, s. 27.

205 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 243; ayr. bk. H. Ziyâ Ülken, *La Pensee*... s. 336.

206 H. Ziyâ Ülken, *La Pensee*, s. 337; ayr. İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, 263.

207 İbn Ebî Useybia, *Üyûn*, c. I, s. 235, İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I. 240.

208 H. Ziyâ Ülken, *La Pensée*, s. 336-7.

209 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 262; İbn'ül-Kıftî, s. 55; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 234.

210 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 262; İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 55, İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 234.

211 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249-262; İbn'ül-Kıftî, s. 55; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 234.

212 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249-262; İbn'ül-Kıftî, s. 55; İbn Ebî Usevbia, *Uyûn*, c. I, s. 234.

213 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249-262; Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 234.

214 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249-262; İbn'ül-Kıftî, s. 28.

215 İ. Hakkı (İzmirli) *el-Kindî*, s. 26-27 ve s. 6.

216 İ. Hakkı (İzmirli), *el-Kindî*, s. 26.

217 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 256; İbn'ül-Kıftî, *İhbar*, s. 241; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 210. Kindî'nin bundan başka "*Risâle ila'l Me'mûn fi'l illet va'l ma'lûl*" adlı bir eseri vardır ki burada değişik meseleler bahis konusu edilmiştir. Bu kitap ihtimal ki Porphyrius'un Eisâgogesinin bir ihtisarı mâhiyetindedir (İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 210). Bundan başka "*Kitab Sem'il-Kiyân*" mantığa dair eserler arasında zikrediliyor. (bk. İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 256; İbn'ül-Kıftî, *İhbar*, s. 41) Fakat bu eser herhalde Aristo *Fizika*'sının ayni olmalıdır. Yalnız Kindî belki de (?) bunun başına küllî ve cüz'i bahislerini ilâve ettiği için mantığa dair eserleri arasında zikredilmiştir. (krş. İ. H. İzmirli, *el-Kindî*, s. 27).

218 İbn ül-Kıftî, *İhbar*, s. 241; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, ç. I, s. 209.

219 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 248; İbn ül-Kıtfî, *İhbar*, s. 27.

220 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 210; İbn'ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 256.

221 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249; İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 27.

222 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249, 256; İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 21-27 ve 241.

223 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249, 256; İbn'ül-Kıtfî, s. 28,241.

224 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249-256 ve 259; İbn'ül-Kıftî, s. 28 ve 241.

225 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 250: İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 28.

226 İbn ül-Kıftî, *İhbar*, s. 55.

227 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 261; İbn Ebî Useybia, c. I, s. 214.

229 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 215.

Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 215.

230 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249, 261: İbn'ül Kıftî, s. 27 ve 56: İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 215.

231 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 261; İbn'ül-Kıftî, s. 56: İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 215.

232 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 261; Bu essr diğer kaynaklarda zikredilmemektedir.

233 Aldo Mieli, *La Science Arabe*, s. 89—90.

234 İbn ül-Kıftî, s. 179 ve İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 315.

235 İbn ün-Nedîm, c. I, s. 248. İbu'ül-Kıftî, s. 27; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 315.

236 İbn ül-Kıftî, s. 179; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 315. Bu eser İbn ün-Nedîmde zikredilmiş değildir.

237 İbn ül-Kıftî, s. 173.

238 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 245.

239 T. J. De Boer, *Aristo*, s. 570.

240 Adnan Adıvar, *Farabî*, 459.

241 Adnan Adıvar, *ayni eser*, s. 460.

242 B. St. Hilaire, Traduction, c. I, s. LXVIIII intrd.

243 B. St. Hilaire, *ayni eser*, c. I, s. LI intrd.

244 A. Adıvar, *göst. yer.* s. 460.

245 Farabî, *İhsa^{c}ul ulûm*, (nşr. O. Emîn, Kahire, 1932) s. 26 = Krş. A. Adıvar, *Farabî*, 460.

246 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 263.

247 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 27 ve 184. Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 139. H. Derenbourg'un "*Les Manuscrits de L'Escurial*" de no. 612/13 de gösterdiği nüsha bu müellife göre Farabînin (b) fıkrasındaki eserinin aynidir. Çünkü *Keşf az-zanûn*'da böyle bir eser zikredildiği gibi, ayr. Steinschneider, *Farabî*... s. 21 ve ibraniceye de bir tercümesi vardır. Bk. München, 307/a. Krş. Brockelmann, *GAL*. S. I, s. 481 (A. 5).

248 İbn Ebî Useybia, *ayni eser*, c. II. s. 139. Burada bu eserin "*tâlikât*" şeklinde olduğu tasrîh edilmektedir.

249 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

250 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 140; ayr. İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 184.

251 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 139; ayr. İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 184; İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, I, s. 249.

252 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

253 H. Derenbourg, *Les Mss. de l'Escuriale*, no. 612/4. (vr. 48b—53a).

254 H. Derenbourg, *ayni eser*, no. 612/3; ayr. Steinchneider, *Farabî*, s. 22 ve C. Brockelmann. *GAL*. S. I, s. 481. (A. 6).

255 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 140.

256 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 184; ayr. İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

257 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

258 A. Ateş, *Farabî bibl.* s. 119.

259 H. Derenbourg, *Catalogue des Mss. de L'Escurial*, c. I. no. 612/5.

260 Steincshneider, *Farabî*, s. 30.

261 A. Mangana, *Catalogue of the arabic Mss. in the John Ryland Library*, (Manchester, 1934), no. 374.

262 Krş. Brockelmann, *GAL*. S. I, s. 481. (A. 7).

263 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

264 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 140.

265 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 183; ayr. İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

266 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 184; ayr. İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 139.

267 A. Mangana, *Catalogue of the Arabic Mss. Manchester*, no. 374-B; ayr. bk. Brockelmann, *GAL*. S. I, s. 481. (A. 8).

268 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 184; ayr. İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 139.

270 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 183; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

271 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

272 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 138; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

273 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 183.

274 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.

275 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 184.

276 Steinschneider, *Farabî*, s. 56.

277 C. Brockelmann, *GAL*. S. I, s. 481. (A. 9).

278 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138; İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 184.

279 Steinschneider, *Farabî*, s. 56. (İbrânîce tercümesi) Brocklemann, *GAL*. S. I, s. 481 (A. 10).

280 A. Ateş, *Farabî bibl*. s. 121 (al-Mevâzi...).

281 İbn'ül-Kıftî, s. 184; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 139.

282 Krş. A. Ateş, *Farabî bibl.* s. 117.

283 A. Ateş, *ayni eser*, s. 118.

284 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 139.
285 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 184; İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 138.
286 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249, 262 ve 233. İbn Hallikân, *Vefeyât*, s. 72. Tafsilat ve bibliyografya için bk. Brockelmann, *GAL*. I, 207; *Suppl*. I, 370; Başka bir rivâyetle Bağdad'ın 17 fersah güneyindeki *Mâr Mâri*'de dünyaya gelmiş ve ayni yerde tahsil yapmıştır. Ölüm'ü 29.5.940 tarihinde Bağdad'ta vâki olmuştur.
287 H. Ziyâ Ülken, *La Pensée* s. 338, 339.
288 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 263, ayr. İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 27.
289-290 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249 ve 263. İbn'ül-Kıffî, *İhbâr*, s. 27.
291 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, I, s. 264; H. Z. Ülken, *La Pensée*, s. 338, 339.
292 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, I, s. 249; İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 28; krş. *GAL. Suppl*, I, 370.
293 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, I, s. 249. Bunun nüshası Bibl. Nationale, 2346 (vr. 192b—241b) de mevcuttur.
294 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, I, s. 249, 250; İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 28.
295 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, I, s. 264. Brockelmann, *GAL*. I, 228; Ebû Bişr Mettâ ile Fârâbî'den ders görmüştü. 81 yaşında iken m. 973 veya 974 yılında öldü. Aslen yâkûbi hıristiyanlardan idi. ayr. bk. İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, 264. Diğer bibliyografya *GAL*. I, 228 ve *Suppl*. I, 370 'de mevcuttur.
296 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, I, s. 249; İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 28.
297 A. Perier, *Yahyâ b. ᶜAdiyy*, Paris, 1920.
298 İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 27.
298 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249.
299 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249, ayr. İbn'ül-Kıttî, *İhbâr*, s. 28.
300 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249 ve H. Georr, *Les Catégories*.., s. 31.
301 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 253.
302 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 249; ayr. İbn'ül-Kıftî, *İhbâr*, s. 27—28.
303 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 250; ayr. İbn'ül-Kıftî, *İhbar*, s. 28.
304 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*. c. I, s. 264; ayr. İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 235-236.
305-306-307 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 264.
308 İbn ün-Nedîm, *Fihrist*, c. I, s. 265.
309 H. Georr, *Les Catégories*, s. 361—386.
310 H. Ziyâ Ülken, *İsl. Med*. s. 122.
311 Kâtip Çelebi, *Keşf uz-zunûn*, s. 225. Burada zikredilen *Bahr'ül-Fevâ'id*'in bir nüshası, h. 944'te istinsâh edilmiş olarak (Şehid Ali Pş. 375) mevcuttur. 366 varak tutan ve nesih yazısıyla olan bu nüsha, hacimli bir eserdir. Diğer nüshası için bk. Murad Buhârî, no. 94. Bu nüsha, arap hattıyla olup 209 varak tutar. İkinci eser olan *Meâni'l-Ahbâr*'ın bir nüshası için bk. Çorlulu Ali Pş. no. 128. (arab hattı ile, 460 varak).
312 M. Horten, *Felsefe*, s. 544b.
313 A. M. Goichon, *Le Livre des Remarques et des Directiones*, Paris, 1951.
314 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. I, s. 239.
315 H. Ziyâ Ülken, *İsl. Med*. s. 125, ayr. *La Pensée*, s. 341.
316 H. Ziyâ Ülken, *İsl. Med*. s 128—129. İbn'ül-Heysem, Batı 'da *Alhazen* diye meşhur olmuş ve Mısırda Fâtımîler'in hizmetinde bulunmuştur. Aslında, riyâziye ve hendese ilminde otorite olan bu âlim rivâyete göre, çeşitli ilimler hakkında 200 tâne eser yazmıştır. Onun hakkında modern en iyi araştırma Mustafa Nâfiz Bey'in *el-Hasan'übn-*

ül-Heysem adıvla yazdığı (Kahire, m. 1942) müdekkikâne eserdir. Tafsilat için bk. H. Suter, İA. *İbn'ül-Heysem*, madd. Cz. 49, s. 859-861.

317 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 94—95.

317* Ebû Bekr İbn Bâcce (m. ? —1138), lâtin ortaçağında *Avempace* ismiyle meşhûr olan islâm filozofudur. Lâkabı *İbn'ül-Sâig*'dir. Endülüs'ün Sarakosta şehrinde dünyaya gelmiş ve Fas'ta vefât etmiştir. Rivâyetlere göre vezirlik gibi resmî vazifelerde bulunmuştu. Serbest fikirli bir kimse olup, Arab felsefesi ile meşgul idi. Dinsizlikle itham ediliyordu. Musikiye dair bir eseri, hâlen kayıptır fakat, o sıralarda çok şöhret kazanmıştı. Eserleri arasında *Risâlet'ül-vedâ'*, ayrıca *Tedbîr'ül-mütevahhid*, çok tanınmıştır. Mantık ve Metafizik'te, Fârâbî'yi takib eder. Tasavvuf'u kabûl etmez. Tafsilat için bk. A. Adıvar, *İbn Bâcce* madd. İA, Cz. 47, s. 705—707, İbn Bâcce'nin meşhur metafizik eseri olan *Risâle ittisâl-il akl bi'l-insân* adlı eserinin bir nüshası Hacı Mahmud ktp. (İst.) no. 5683 (vr. 89—102) 'de mevcuttur.

318 E. Renan, *Averroès*, s. 68.

319 E. Renan, *ayni eser*, s. 68; ayr. bk. S. Munk, *Mélanges*, s. 436.

320 E. Renan, *Averroès*, s. 68.

321 İbn Ebî Useybia, *Uyûn*, c. II, s. 77—78.

322 Maurice Bouyges, *Averroès*, *Telhîs kitâb al-makûlât*, Beiruth, 1932.

323 M. Horten, *Felsefe*, s. 544a. Fahreddin Râzî (ölm. h. 606/m, 1209) meşhur ve çok cebheli bir âlimdir. Eserleri vs. için bk. Brockelmann, *GAL*. I, 506; *Suppl*. I, 920. Burada mezkur (*GAL*. I, 506, nr. 28) *el-Mantık'ul-Kebîr*'in, Berlin, 5165 'deki nüshasından başka, Lâleli Ktp. 3774 (vr, 25—70) 'de nesih yazısıyla tam bir nüshası mevcuttur. Râzî'nin ayrıca *Kitâb'ül-mülahhas fi'l-Hikme ve'l-mantık* adlı meşhur eseri, h. 579/m. 1183 yılında yazılmıştır ve isminin gösterdiği gibi *mantık* ilmini de ihtivâ eder.

324 Brockelmann, *GAL*. S. I, s. 831; ayr. H. Ziyâ Ülken, *La Pensée*, s. 544.

325 M. Alî Aynî, *Türk Mant*. s. 50—51, 1928. *Ebu's-Senâ* künyesiyle anılan Sirâceddin Ürmevî, h. 682/m. 1283 târihinde Konya'da ölmüştür. *Metâli'ul-envâr fi'l-mantık* adlı eseri mantıka dairdir. *GAL* 'de gösterilmediği halde, Türkiyede birçok nüshaları vardır.

326 Kâtip Çelebi, *Keşf*, s. 1715—6. Ürmevî'nin (h. 594—682) zamânında istinsâh edildiği anlaşılan *Tahsîl'ül-usûl min kitâb'il-mahsûl* adındaki eser (F. Râzî'nin *el-Muhassal*'inin şerhi ?), h. 662 târihli olarak (Es'ad ef. 3804 numaralı vr. 1—80) zamanımıza kadar gelmiştir. Hayatı ve eserleri için ayr. bk. Brockelmann, *GAL*. I, 467; *Suppl*. I, s. 847—848.

327 Kâtip Çelebi, *Keşf*, s. 1063 vd. Necmeddin el-Kâtibi (ölm. h. 675 veya 693/m. 1267 veya 1294). bk. Brockelmann, *GAL*. I, s. 612; *Suppl*. I, s. 845. Bu âlimin *Hikmet'ül-ayn* adlı eserinin, *GAL*'de gösterilmeyen bir nüshası mevcuttur. (Damad İbrahim Pş. 814 (h. 675 tarihli: müellif zamânı !) Bu eser 28 varak olup, arap hattıyladır. Mantığa dair *Risâlet'uşr Şemsiyye fi'l-kavâ'id-il-Külliyye* (veya el-mantıkıyye) 'nin mezkûr (bk. s. 63) nüshalarından başka Lâleli, 2660/99—107 (nesih); ayr, Dar'ül-Mesnevî, 338/9—37 (nesih) iki nüshası daha zikredilebilir.

328 Kâtip Çelebi, *ayni eser*, s. 540.

329 C. Brockelmann, *GAL*. S. I, s. 839. Esireddin Ebheri, Musûl'de saray çevrelerinde filozof, matematikçi ve astronom olarak hizmet görmüştür. Ayni vazifelerine Anadoluda devâm etti ve h. 663/m. 1265 tarihinde öldü. Tafsilat için bk. Brockelmann, *GAL*. I, 464; *Suppl*. I, s. 839.

Burada mezkûr eserlerinden *Hidâyet'ül-Hikme*'nin (*GAL*'de zikredilmeyen bir-

çok nüshaları vardır. Msl. M. Hafid ef. 445 (vr. 113—131) no.lu nüsha, talik yazıyla h. 1177 tarihlidir. Ayrıca Lâleli, 2676/1—9. (nesih—tarihsiz) Bağdadlı Vehbi, 863 (22 vr. ve h. 750 tarihli); Fatih, 3163/223—337 (tarihsiz—nesih); ayr. Hasan Hüsnü Pş. 1229/1—28. (h. 775 tarihli); Lâleli, 2602/32—35; Lâleli, 2686/5.

İsâgûcî'nin nüshaları : Reîs'ul-Küttâb, 1192/37—42. Bu eser birkaç defa tab'-edilmiştir. Msl. Bombay, h. 1274; İst. Rızâ ef. Mtb. h. 1298; İst. Matbâa-i Osmaniye, h. 1302; ayr. Lithografi olarak. İst. h. 1276.

330 A. Adıvar, *Osm. Türk İlîm*, s. 39.

331* İbn'ül-arabi, *el-Bulgâ fi'l-hikme* (nşr. N. Keklik). vr. 278a.

332 C. Brockelmann, *GAL.* S. I, s. 850. Daha çok Adudeddîn el-İcî olarak tanınan ve *el-Mevâkıf fî ilm'il-Kelâm* adındaki eseriyle şöhret kazanan bu âlim, bu kitapta, *kıyâs, temsîl, istikrâ ve istidlâl*'in değerini savunur. (bk. A. Ateş, Îcî madd. İA. Cz. 50, s. 924a). Îcî'nin diğer eserleri için bk. Brockelmann, *GAL.* I, 267—271, *Suppl.* II, 287—293.

333 M. Horten, *Felsefe*, s. 545a, ayr. Brockelmann, *GAL.* S. I, s. 287-vd.

334 M. Alî Aynî, *Türk mant.* s. 54. Seyyid Şerif Cürcânî (Ali b. Muh. ; 1340—1413)'den (bk. br. s. 66) *Şemsiyye Şerhi*'ni okumak istemişti. Fakat Râzî, o sıralarda, çok yaşlandığı için, Curcânî'yi Mısırdaki bir talebesine hâvâle etmişti. Bu asrın ulâmâsından Şemseddin Muhammed Fenarî (=Molla Fenârî: bk. s. 66 ve not. 333) ile Karamanda buluşmuş ve oradan Mısıra gitmişti. Teftâzanî (ölm. m. 1389) ile tanınmış ve onunla yaptığı bir mübaheseyi kazanmış idi. Timurleng'in huzûrunda olan bu hâdise üzerine, îtibârı artmıştı. Adudeddin el-Îcî'nin meşhur eseri *Mevâkıf*'ı şerheden bu zatın oğlu Nûreddin Muhammed el-Curcânî (m. ? — 1434) ise burada bahis konusu *el-Gurre fi'l-mantık* adlı eserin sâhibidir. Tafsilat için bk. Brockelmann, *GAL.* II, 210 ve *Suppl.* II, 294; ayr. ayni mll. *Cûrcânî*, madd. İA. c. 3, s. 246—247.

335 M. Alî Aynî, *Türk mant.* s. 53. Sa'deddin Teftazânî (m. ? — 1389), not. 334 te temâs edildiği gibi, meşhur Seyyid Şerif Curcânî'nin çağdaşı ve tanıdığı olup, Timur çevresindeki ulemâdan biridir.

336 M. Horten, *Felsefe*, s, 545b. Hızır Bev (m. 1407—1458), aslen Sivrihisarlı'dır. Çeşitli yerlerde müderrislik ve kadılık yaptıktan başka, İstanbnl'un fethinden sonra, buraya ilk kadı tâyin edildi. Üç tâne oğlu da kadılık makamlarını işgâl etmişti. İstanbulda (m. 1458/59) vefât etti. Bk. F. Bâbinger, *Hızır Bey* madd. İA, c. 5, s. 471.

337 M. Alî Aynî, *Türk Mant.* s. 55.

338 C. Brockelmann, *GAL.* S. II, 294.

339 C. Brockelmann, *ayni eser*, S. II, s. 326.

340 C. Brockelmann, *ayni eser*, S. I, 846.

341 M. Horten, *Felsefe*, s. 545b.

342 C. Brockelmann, *GAL.* S. II, s. 623.

343 A. Adıvar, *Osm. Türk. İlim*, s. 184.

344 C. Brockelmann, *ayni eser*, *GAL.* S. II, s. 482.

345 B. St. Hilaire, *Traduction*, c. I, s. XLIX intrd.

ŞAHIS İSİMLERİ İNDEKSİ

A

Abbâs İkbâl. 43
Abdülmesîh; bk. İbn Nâ'ime
Abgar (IX) 20
Abraham Ecchelensis 32
Abzoud: bk. Bazoud
Adıvar (A. Adnan—) 64
Afrodisias'lı İskender 21, 57 (bk. İskender'ül-Afrodîsî)
Ahudemmeh 24, 27
Alcinaus (?) 58
Ammonios (?) 57, 58
Antakya Mektebi 20
Antoine (Tekrit papası) 31
Anûşîrvân (I) 26
arapların piskoposu 29, 30 (bk. Georgios)
Aristoteles 17, 42 vs.
Ateş (A.—) 50
Athanasios (Balad'lı—) 27, 28-29
Assémani (Simon—) 25, 32

B

Baalbekkî (Kostâ b. Lûkâ el—) 47—48
Bağdâdî (Ebu'l-Berekât el—) 62
Bahtyeşû 31 (bk. Gabriel)
Bar Daisan: bk. İbn Dîsân
Barhebroeus 26, 32, 42 (bk. İbn'-ül-İbrî)
Baumstark 23
Bazoud 32
Brockelmann (Carl—) 40, 54, 60
Buharî (Kemâleddîn—) 67
Buharî (Muhîbbullah) 67—68

C

Cevdet Paşa (tarihi) 68
Curcânî (Nureddin—) 60
Curcânî (Seyyid Şerif) 66 ve n. 334
Cyrus 24

D

Dâr'ul-hikme 39
Dehna (=İbas) 31
Demetrius (Faleros'lu—) 17
Derenbourg (H—) 40
Deyr Kunnâ 55
Dımaşkî (Ebû Osman el—) 39, 45, 57
Dîsânî (Ebû Şâkir el—) not 18
Dîsâniye not. 18
Duval (Rubens—) 25

E

Edebjesu (Bar Barika) 23, 32, 45, 55, 56
Ebherî (Esîreddîn—) 63, 66 ve n. 320
Ebû Bişr Mettâ b. Yunan 38, 45, 55, 56 ve n. 286
Edessa (bk. Urfa) Mektebi 42
Emevîler 31
Enbârî (Ebû Nûh el—) 31
Ephrem (St.—) 22
Esterâbâdî (Rükneddîn el—) 62
Etienne (?) 43
Eyyüb Medresesi 50
Ezherî (el—) 67

F

Fârâbî (Ebû Nasr el—) 8, 10, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 61, 69
Felsefe mektepleri : bk. Antakya, İskenderiye , Gundişâpûr , Kınnisrîn, Nizib, Nusaybin, Persler mektebi, Urfa.
Freimann (A. —) 25, 28
Fubrî 23 (bk. Phubrius) (bk. Kuveyrî)
Furlani (G.) 29, 30

G

Gabriel (Cibrail): bk. Bahtyeşû
Gazzâlî (Ebû Hâmîd el—) 13, 15-16, 69
Georgios 27, 29 - 30, 35
Georr (H.—) 25, 58
Gnostisizm not. 18
Gundişâpûr Mektebi 20

H

Haccâc b. Matar 39
Hacı Kalfa : bk. Kâtib Çelebi
Hâlid b. Yezîd 39
Hâvincî 59
Hayâlî Bey 67
Henanjésu 30
Hımsî : bk. İbn Nâime
Hjelt (A.—) 29
Hızır Bey 67 ve n. 336
Hoffmann (G.—) 23, 24, 30
Hoonacker (A. von) 24
Hubeyş 39
Huneyn b. İshâk 39, 43, 56

İ

İbas 22 - 23 (Krş. Dehna)
İbn ul-arabî (Muhyiddin) 16,64,65-66
İbn Bâcce 52, 61 ve n. 317*
İbn Behrîz 45
İbn Dîsân not. 14, 18
İbn'ül-Hammâr 58
İbn'ul-Heysem 60 ve n. 316
İbn'ul-Kâsım : bk. Rakıyy
İbn ebî Useybia 35, 40, 60, 61
İbn Miskeveyh 39
İbn el-Mukaffâ' 42, 43
İbn Naime ül-Hımsî 39, 45
İbn ün-Nedîm 40, 45
İbn Ruşd (Ebu'l-Velîd—) 61
İbn Sînâ (Ebû Alî—) 58 - 59
İbn el-Tayyib (Ebu'l-Ferec) 59-60
İbn Teymiye 12
İbn Zür'a (Ebû Ali—) 40, 57 - 58
İbrahim b. Abdullâh 44, 47
İbrahim b. Bekûş el-İşârî 45
İcî (Abdulgaffar el-Sâdıkî) 66 ve n. 332
İsâ (Hz.) not. 18
İshâk b. Huneyn 39, 43-44, 52, 56
İskender 17
İskenderiye 18, 19
İskenderiye mektebi 18, 37, 38
İskender'ul-Afrodîsî 21, 41, 44, 57
İstefanos ül-Kadîm 39
İşârî : bk. İbrahim b. Bekûş

J

Jaques bar Salibi 32
Jaques d'Edesse 27, 28, 29
Jesudennah 31
Jean bar Maswai 31 (bk. Yuhan-b. Mâseveyh)
Jean bar Sérapion 31
Johannitus (bk. Huneyn—) 43

K

Kâdîmîr : bk. Meybûdî
Kalabâzî (Ebû Bekr el—) 58 ve n. 311
Kant (İ.) 70

Kâtib Çelebi 7, 14-15, 43, ayr. önsöz
Kâtibî (Necmeddin el—) 59, 63 ve n. 327
Kazvînî : bk. Kâtibî
Keklik (Nihat) 50, 64, 65
Kindî (Ebû İshak el—) 14, 46, 47
Kınnîsrîn Mektebi 27, 28
Klemens (İskenderiyeli—) 18
Konevî (Ali el—) 64
Konevî (Sadreddin) 64
Kostâ b. Lûkâ : bk· Baalbekkî
Kraus (P.) 42
Kûfe 30
Kur'an 37
Kur'ana Reddiye 31 (bk. Enbârî)
Kutbeddin Râzî : bk. Râzî
Kuveyri (İbrahim el—) 45-46

L

Lagarde (P. de—) 19, 31
Lagides (Lajid) hanedânı 17
Land (M.—) 19, 26

M

Madkour (İbr.) 59
Mar Aba (II) 31
Margoliouth 23
Mansûr (halife) 39
Me'mûn (halife) 12, 39, 40
Mervezî (Ebû Yahyâ el—) 45
Mettâ : bk. Ebû Bişr
Meybûdî (Hüseyin—) 67
Mısrî (Atâ'ullâh—) 68
Molla Fenârî (Şemseddîn—) 66
Moise bar Kepha 32
Muhammed b. Abdullah 42

N

Nagy (Albino—) 24
Nastûrîler 20, 21, 31, 37, 38, 41
Nastorius 20
Nicholaus 43
Nizib (Nisibus) Mektebi 26
Nusaybin Mektebi 26

O

Omer b. Abdilaziz (halife) 38
Origenes 18
Osmân el-Yanyavî : bk. Yanyalı Osmân

P

Paulus oğlu David 33
Paulus Persa 24, 26-27, 35
Pehlevî (dili) 9, 27, 28, 42
Persler (iranlılar) 26
Persler (Urfa) Mektebi 26
Phubrius 23 : bk. Kuveyrî
Platon 17
Platinus 18
Poincaré (H.) 5
Ptolemaios (VII) 17
Porphyrius 24, 42, 45, 60
Probus 23, 24, 35, 45 (ayr. bk.

R

Rabbula 22
Rakıyy (İbn'ül-Kâsım el—) 45
Râvendî 53
Razavî (Müderris—) 62
Râzî (Fahreddin—) 62 ve n. 323
Râzî (Kutbeddin el-Tahtânî) 63
Râzî (Muh. b. Zekeriyyâ el—) 46
Renan (E.) 23, 25, 26, 30, 31, 35, 45
Rescher (Nicholaus) 52, 70

S

Sâbit b. Kurre 39, 45
Sachau (E.) 19
Scher (Addai) 23, 24

Seleucides (hânedânı) 19
Sergius 24-25-26
Semerkandî (Şemseddin—) 62
Serahsî (Ah. b. el-Tayyib) 46
Severè Bar Shcakako 34
Severe Sebokht 27, 35
Sezgin (Fuâd) 51
Steinschneider 35, 41, 52, 54
Stoa 25
Süryânî (dili) 41
Süryânîler 19-20, 21, 22

Ş

Şehristânî 60
Şifâ (el—) (İbn Sînâ) 58-59
Şirvânî (Kemâleddin) 67

T

Tahtânî : bk. Râzî
Teftâzânî (Sa'deddin) 63, 67 ve n. 335
Themistius 55, 57
Theodoros 45
Theofilos (?) 57
Tusî (Nasîreddin) 62
Türker (Mubâhat) 52, 70

U — Ü

Urfa (Edessa) Mektebi 20, 21, 22, 24, 26
Ülken (H. Ziyâ) 40
Ürmevî (Sirâceddîn) 50, 62-63, 66, 67ve not. 325, 326

V

Vaux (Carra de—) 40

Y

Yahya b. Adiyy 40, 44, 53, 56-57, 58
Yahyâ b. el-Batrik 39
Yahya el-Mervezî 31, 45
Yakûb el-Ruhâvî 17, 28, 29
Yâkûbîler 20, 31, 37-38, 41 ve not. 18
Yahyalı Osman 56

Z

Zacharie de Marw : bk. Yahya el-Mervezî
Zarnûcî 59
Zenker (Th.) 44
Zenor (imparator) 24, 26

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI No. 1405

II. CİLD

Fârâbî Mantığı

(Îsâgûcî - Kategoriler - Levâhik)

Prof. Dr. Nihat Keklik
İslâm Felsefesi Profesörü

1970
İSTANBUL

EDEBİYAT FAKÜLTESİ BASIMEVİ

İ Ç İ N D E K İ L E R

BİBLİYOGRAFYA (Bk. c. 1, s. V-X)
ÖNSÖZ 3 — 4

I) İSAGUCİ 5 — 14
II) KATEGORİLER 15 — 59

1. *Cevher* (19 — 24)
2. *Kemiyet* (24 — 33)
3. *Keyfiyet* (33 — 39)
4. *İzafet* (39 — 46)
5. *Zaman* (46 — 48)
6. *Mekân* (48 — 50)
7. *Durum* (50 — 52)
8. *Mülk* (52 — 53)
9. *İnfial* (53 — 56)
10. *Fiil* (56 — 57)

Kategoriler hakkında umumî hükümler (57 — 59)

III) LEVÂHİK'UL MAKÛLÂT (Post - Predicamente) 61 — 87

Mütekabil (opposê) lafızlar (— 68)
Mütenakız ve Zıdd kaziyeler (68 — 70)
Mûcibe-Sâlibe kaziyeler (70 — —)
Mütelazım (— 78)
Önce-Sonra (tekaddüm-taahhur)
Zamandaşlık (80 — 82)
Netice (83 — 88)
Öz isimler indeksi (— — 89)
Terimler indeksi (91 — 94)

II. CİLD

Farabî Mantığı

a) **BEŞ KÛLLÎ (İSÂGÛCÎ)** (ايساغوجى)

b) **KATEGORİLER** (المقولات)

c) **POST – PREDİKAMENTA** (لواحق المقولات)

ÖNSÖZ

Türk feylesofu Ebû Nasr el-Fârâbî (m. 870—950) 'nin *Kitâb'ül-makûlât'il-aşer* (كتاب المقولات العشر) adıyla zamanımıza ulaşan *On Kategori* isimli eseri, esas olarak Aristoteles (m. ö. 385—322) 'ın *Kategoriai* adıyla meşhûr olan kitabının etraflı ve -nisbeten- orijinal sayılabilecek bir açıklanmasından ibarettir.

Fârâbî, islâm düşüncesinin sistemli (yani bütün mantık konularını inceleyen) *ilk* filozofudur. Gerçi Fârâbî'den önce ve sonra Aristoteles'in *Organon* adını taşıyan ve *altı bölüm* ihtiva eden mantık küllîyatına dair eser, şerh vs. yazanların sayısı çoktur. Fakat Fârâbî'nin eseri iki bakımdan onlardan ayrılır: Evvelâ çok klasik ve meşhur olması, sonra da Fârâbî'nin ilk defa olarak sistemli bir mantık küllîyâtı meydana getirmesidir. Nitekim bu araştırma serisinin *birinci cild*'inde ana hatlarıyla ele aldığımız *İslâm Mantık Tarihi* içinde bu sebeble Fârâbî'nin mantıka dair eserlerine daha geniş bir yer vermiştik [1].

Bu serinin *ikinci cild*'inin muhtevası da, Fârâbî mantığının tahlil ve izahına dairdir. Burada evvelâ *Kategorilere Giriş* manasına gelen ve esas olarak Porphyrius (m. s. 232—304) 'un *Eisâgoge* (arapça telaffuzu *İsâgûcî)* adındaki eserinin Fârâbî'ye göre izahı, daha sonra Fârâbî'nin *Kategoriler* kitabı ve en sonda da *Kategorilere Ek* adını taşıyan bölümler üzerinde durulmuştur. Bunlardan *Kategoriler*'in arapça metnini (tenkidli neşir olarak) 1960 senesinde vermiştik [2]. Fârâbî mantığının kaynaklarını da başka bir yazımızda incelemiştik [3].

Kategoriler'in Ṭahlili konusunda ağırlığı teşkil eden bu araştırmada göz önüne konmak istenen şey, bir metin tercümesi değil, fakat Aristoteles ile Fârâbî'nin Kategoriler hakkında mukayese edilmesidir. Dayandığımız arapça metin ise, üç nüshaya istinaden hazırladığımız ve bizzat neşrettiğimiz metindir. (bk. n. 2)

Bu araştırmanın muhtevasını teşkil eden *Kategoriler'in Tahlîli*'nde

[1] N. Keklik, *İslâm Mantık Târihi*, İst. 1969. cild. I, s. 48—56.
[2] N. Keklik, *Fârâbî'nin Kategorileri*, (Arapça Metin), İst. 1960.
[3] N. Keklik, *Fârâbî Mantığının Kökleri*, İst. 1961.

bundan onbeş yıl önce, bu konularda çalışırken elimden tutarak adım adım yol gösteren ve bunu için de, yaz günlerinde tatil ve istirahatından ferâgat ederek, unutulmaz yardımlarda bulunan değerli hocam Prof. Halil Vehbi Eralp'e, samîmî teşekkürlerimi sunarım.

N. Keklik

FARABÎ'DE BEŞ-KÜLLÎ'NİN MUHTEVASI

Farabînin. mantık sisteminin başına koymuş olduğu *İsâgûcî* kitabı, esasında Porphyrius'un (m. 232 — 304) eseridir. Bu ufak eser, "*Aristo Kategorilerine Giriş*" mânasına gelen "Εἰσαγογή εἰς τας Αριστοτελοῦς Κατηγορὶας" ismini taşımakta ve üstelik tamamen *peripatosçu* görüşlere uygun olarak kaleme alınmış bulunmaktadır. *Eisâgoge* kitabı islâm filozoflarınca, biraz değişik bir telaffuzla *İsâgûcî* ismi ile zikredilmekteydi [1]. Porphyrius'un bu eserinde, mefhumların ve kelimelerin küllî ve cüz'î hallerindeki münâsebetleri araştırılıyordu. İşte bu eser, hem müslümanlar hem de Ortaçağ skolastikleri arasında büyük bir şöhret kazanmıştır. *Beş-küllî :* araplarca "*el-Külliyât'ül-hams*", grek- "πεντε φοναὶ" ve latincede "*quinque voces*" ve bunun arapça tercümesi olarak "*el-asvât ül-hams*" gibi isimlerle anılan bu risâle, böyle bir ismi : küllîler olan CİNS - NEVİ - FASIL - HASSA - ARAZ 'dan almaktadır [2].

Ortaçağ filozoflarını derinden derine meşgul etmiş olan bu "küllîler" meselesi, şu esasa dayanıyordu : Acaba küllîler, (yânî cinsler, nevîler vs.) gerçek midir ? Başka bir ifade ile : *Küllîler* bizim dışımızda ve tabîatta mevcut mudurlar ?. Mevcut iseler cismânî midirler yoksa değil midirler ? Son olarak küllîler, ferdî nesnelerin *içinde* mi yoksa *dışında* mıdırlar ? [3].

İşte bütün bu sualler, insan zihni için bir takım tabîî araştırma ihtiyaçlarının mahsûlüdür. Zirâ şüphe edilemez ki, insan müdrikesi, son derece açık olarak, bütün bilgiler üzerinde hâkim olan bir takım küllî mefhumlara dayanır. Öyle ki bu küllî mefhumlar, *kıyas*'ın en umûmî pirensiplerini meydana getirir. Bu unsurlar da "*Kategoriler*"*de* en umûmî terimleri (yânî *cins*'leri ve *nevî*'leri) teşkil ederler. Bunların tabîatı ve bünyesi, *Nominalisme* ve *Réalisme* cereyanları arasında Ortaçağda büyük çekişmelere sebeb olmuş bir meseledir.

Diğer taraftan Aristo ise Kategoriler kitabında bu "küllî" terim-

1 Van den Bergh, *Mantık*, c. III, s. 274.
2 H. R. Atademir, *İsâgûcî tercümesi*, s. 20—21.
3 H. R. Atademir, *ayni eser*, s. 20.

lerin nereden ve nasıl hâsıl olduklarını araştırmamıştır. Fakat, "formel" mantığın sonunda, sâdece birkaç satırla -müdrike içinde-, bu pirensiplerin yânî küllîlerin nasıl doğduğunu göstermek istemiştir. Fakat onun küllîler meselesinde bu ihmâli, ilerde Ortaçağda, beşer zekâsının halline çalışacağı kadar önem kazanmış bir meselesi olmuştur [4].

Bir islâm flozofu olarak Farabî dahî bu mesele üzerinde durmuştur [5]. Farabîye göre, *cüz'iyât* (yânî tek—tek eşyâ) yalnız hissî mutalarda mevcut olmayıp, fikirde de mevcuttur. Buna göre küllîler, *araz* gibi yalnız fertlerde ve eşyâda mevcut olmayıp, *cevher* gibi akıl ve ruhta da mevcuttur. Felsefede birçok münâkaşalara sebeb olan "*vücud, küllîlerden midir ?*" yânî varlık bir kaziyenin mahmûlü olabilir mi ? meselesini Farabî, varlığın nahvî veyâ mantıkî bir nisbet olup, eşyâ hakkında birşey isbat veyâ nefyederek fî'lî bir makûle olmadığını söylemek sûretile, -ve doğru bir görüşle- halletmiştir. Demek ki Farabîye göre birşeyin varlığı onun kendisinden başka birşey değildir [6].

Farabînin mantığa dair umûmî mahiyette bir takım mülâhazalarda bulunduğu ve "*Mantığı Kolaylaştırma*" (التوطئة في المنطق) adını verdiği ufak bir risâlesi de bu hususlarda dikkate değer bir kitaptır. Bu kitapta filozof, beş fasıl hâlinde, sırasıyla muhtelif ilim dallarında birbirinden ayrı terimler kullandığını, bâzen de ilimlerde ve avam arasında müşterek bâzı lafızların cârî olduğunu anlatmaktadır. Meselâ "*el-avâric*" (الأوارج) kelimesi yalnız güzel-yazma *(el-kitâbet)* san'atında kullanılmakta olup, bunun mânasını yalnız o zümre kişileri bilir. Diğer taraftan meselâ "*el-zimâm*" (الزمام) kelimesi gibi bâzı lafızlar da vardır ki bunlar da halk tarafından "gem" (=yular) manasında kullanılırken, kitabet san'atından ise, başka bir mânada istîmâl edilir [7].

Farabî böylece lafızlar üzerinde bir ayırma yaptıktan sonra bu nevîden birçok lafızlar sâyesinde edindiğimiz *bilgiler* meselesine geçmektedir. Şöyle ki, bilgilerimizden bir kısmı "*rü'yet*" (görme ve müşâhede), *tefekkür* (veyâ : istidlâl) vâsıtasıyla hasıl olur. Diğer bir kısmı ise, tefekkür, rü'yet, istidlal ile hasıl olmazlar. İşte bu ikinci nevî bilgilerimiz de dört gurup halinde toplanmaktadır.

4 B. St. Hilaire, *Trd. de la Logique d'Aristote*, c. I, intrd. s. LXXXIX, ayr. XC ve XCI.

5 Bk. R. Hammond. *The Philosophy of Alfarabi*, s. 1, Logic.

6 Bu mesele için bk. Farabî, *Mesâil ül-felsefiyye ve'l ecvibe anhâ*, s. 97 ; krş. A. Adıvar, *Farabî*, c. 4, s. 460b.

7 Farabî, *al-Tavtia*, (Hamîd I, no. 812) vr. 3a—3b.

a) Makbûlât; b) Meşhûrât; c) Mahsûsât; d) Maʿkûlât...[8].

a - MAKBÛLÂT : (=kabul edilen şeyler, bilgiler). Bu nevî bilgiler, kendisine güvenilir bir kimseden alınan bilgilerdir.

b - MEŞHÛRÂT : (=Meşhur olan bilgiler). Bunlar bütün insanlar arasında veyâ hiç olmazsa akıllılar ve bilgiler, ilmî terbiye almış kimseler arasında m e ş h u r olan bilgililerdir. Meselâ *"anaya babaya iyilik ve hürmet, güzel şeydir"* gibi söz ve bilgiler, yâni bunların doğruluğu meşhurdur.

c - MAHSÛSÂT : (Hasselerden, duyulardan gelen bilgiler). Bunlar beş duyu vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgiler demektir.

d - MA'KÛLÂT ise : (İlk Ma'kûller, doğuştan ilk aklî bilgilerimiz). Bunlar, nasıl meydana geldiğini bilmediğimiz ve fıtraten (innî olarak) doğuştan sahip bulunduğumuz bilgilerdir. Meselâ parçanın bütün'den küçük; her "bütün" şeyin, kendi parçasından daha büyük olduğunu; üç adedinin tek, dört adedinin ise çift olduğunu bildiğimiz gibi [9].

Farabî bilgilerimizi böyle bir tesnife tabî tuttuktan sonra, bu eserini diğer bir faslında, *"zâtî ve arazî"* 'nin ne olduğuna geçiyor [10]. "... *Zâtî, bir şeyin kendi cevherinde vukûu hâdisesidir*" demekte ve buna şu misali vermektedir: *"Meselâ, bir hayvanı kestikten sonra o hayvan ölecektir ... Burada "ölme" hâdisesi zâtîdir"*. Farabî, bununla "sebeb-netîce" münâsebetini değil, fakat bir cevherin *zât*'ında hâsıl olan değişmeyi anlatır. Filozof buna bir misal daha veriyor: *"Meselâ, 2x5=10 etmesi de zâtî bir hâdisedir". Şu halde dediğimiz gibi: birşeyin kendi cevherinde vâkî olması zâtî manâsına gelmektedir* [11].

Buna mukâbil, birşeyin " a r a z î " olması için de, onun başka bir şeyin tabîatinde ve cevherinde bulunmaması lâzımdır. Meselâ ânîden düşen bir yıldırım, şurada bir hayvanı öldürüyor: Buradaki "yıldırım", ölüm'ü arazî olarak tevlît etmiştir. Bu "arazî" lafzı, "tesâdüf" kelimesiyle karışır gibi duruyorsa dâ, esasında "sebeb ve netîce" münâsebetini göstermektedir [12].

Bundan başka zâtî olarak vâkî olan herşeyde *"zaman içinde bir devamlılık"* fikri de gizlidir. Meselâ 5x10, zâtî olarak ve dâimâ 50 edecektir.

8 Farabî, *ayni eser*, vr. 3b.
9 Farabî, *ayni eser*, vr. 3b.
10 Farabî, *ayni eser*, "al-fasl al-sâlis", vr. 3b.
11 Farabî, *ayni eser*, vr. 3b.
12 Farabî, *ayni eser*, vr. 3b.

Filozof, bundan sonra mantıkta kullanılan fakat esasında Kategorilerin *Post-predikamenta* faslında geçen *"tekaddüm"* meselesine de (bu risalesinin dördüncü faslında) yer vermiş bulunmaktadır :

"Tekaddüm, bir şeyin başka birşeyden ö n c e gelmesidir ve bu da, beş türlü olabilir : Zaman, Tabîat, Mertebe, Fazilet ve Kemâl bakımlarından , . . " [13].

Bu meseleler ilerde tekrar (Kategorilerin sonlarında) tafsîlatlı olarak geçeceği için burada sâdece onları zikretmekle yetiniyoruz : Fakat bu risâlenin beşinci ve en sonuncu faslında ise Farabî, doğrudan doğruya lafızların tasnîfine girişmektedir. Diyor ki :

"Lafızların, bir kısmı mürekkeb, bir kısmı da müfred'tirler. Müfred lafızlar üç nevîdir : İsim, Kelime (=fiil) ve Edat. Bunlardan "kelime" arap nahivcileri tarafından "fiil" diye zikredilir. "Edat"a da harf ismini verirler. "İsim"e gelince : bu da diğerleri gibi müfred bir lafız olup, kendiliğinden mânası anlaşılan ve bünyesi, şekli ve zâtı bakımından bir "zaman" ile alâkası bulunmayan söz demektir. Meselâ : "insan", "hayvan", "beyâz", "Zeyd" ve "Amr" sözlerinde olduğu gibi. . . İşte bunlardan her biri, yalnız başlarına birer mâna vermekte olup, zamân ile katiyen bağlılık göstermezler [14].

Farabî bu bahse şöylece devam ediyor : " . . . *Nahivcilerin "Fiil" dedikleri "kelime"ye gelince bu müfred bir lafız olup, yalnız başına (mücerret olarak) bir mânâ 'ya delâlet eder. Ancak fiil 'ler zât ve bünyeleri bakımından* "z a m a n" *ile alâkalıdırlar. Meselâ "yürüdü" "yürüyor" veyâ "yürüyecek" dediğimiz zaman, burada kök ayni olduğu halde, üç ayrı mâna kasdedilmektedir. Demek ki, bunlardan her biri, içinde cereyân etmekte oldukları z a m â n 'a g ö r e ve zaman'a b a ğ l ı olarak cereyan etmektedir. Bu mânâda ise, zâtî olarak meydana gelmektedir, yoksa arazî olarak değil . . . "Edât"a gelince (ki buna nahivciler "harf" adını verirler), müfred bir lafız olmakla berâber, yalnız başına bir mânâ göstermeyen söz demektir. Bu, ancak bir isim veyâ bir kelime (fiil) ile berâber geldiği takdirde mânâ kazanabilir. Meselâ "den" (=من), veyâ "ye" (=الى) gibi diğer c e r r harfleri . . . "* [15].

Filozof, böylece bir k a z i y e 'nin üç esaslı unsuru olan : *İsim*, *Kelime* (yânî *fiil*) ve bir de *Edât* (copula) arasında bir bağlantı yap-

13 Farabî, *ayni eeer*, vr. 3b.
14 Farabî, *ayni eser*, vr. 4a.
15 Farabî, *ayni eser*, vr. 4a.

tıktan sonra, tedkikatını daha ileriye götürerek, *İsim* ile *Fiil*'in müşterek ve ayrı taraflarını belirtiyor : " . . . *İsimle kelime, berâberce Edât'tan şu bakımdan ayrılırlar*: *Evvelâ bunlar yalnız başlarına bir mânâ ifâde ettikleri halde, Edât'lar böyle değildir. İsimle kelime birbirlerinden şu bakımlardan ayrılırlar*: *İsim zaman'a bağlı veyâ zamana göre olmaksızın mânalı olduğu halde, fiil mutlaka zamanla ilgili ve bir zaman içinde mânâ verebilir. Kelime'lerin bir husûsiyeti de, zamanla ilgili oluşunun z â t î olmasıdır, yoksa arazî değil . . . İşte bunun içindir ki "yarın" veyâ "dün" kelimelerinde zamanla olan ilgi, arazî olduğu için bunlar birer kelime (yânî fiil) sayılmazlar . . .*" [16].

Kaziye mantığını teşkil eden bu pek umûmî mülâhazalardan sonra Farabî, doğrudan doğruya bir "kaziye"nin husûsiyetlerini ele alıyor : *Kitâb İsâgûci*'sinde etraflı olarak bulacağımız bu açıklamalar ise, esasında terimleri ve küllî'leri bulmak için sistemli bir araştırma mahsulünden başka bir şey değildir. İşte *İsâgûcî* adını taşıyan fakat muhtevâ itibâriyle Porphyrius'un eserinden daha değişik bir tertip gösteren bu eserinda Farabî şöyle diyor :

" . . . *Kaziyeler, -hamlî ve şartî olmak üzere- iki kısımdır* : *Şartî kaziyeler (aralarında bir şart edâtı bulunan) en az iki hamlî kaziyeden meydana gelir. Diğer taraftan* : *bir hamlî kaziye'nin de en esaslı iki unsuru vardır* : *Mevzû ve Mahmûl . . . Mevzû ve mahmûl'ler, ya bir lafza delâlet eden mânâdır, yâhut da bir mânâ ifâde eden bir lafızdır. Bu çeşit mânâ veyâ lafızlar ise* : *K ü l l î veyâ Ş a h s î (cüzî) olurlar* ; *Küllî* : *iki veyâ iki'den fazla benzeri olan demektir. Meselâ "insan" . Şahsî ise bir benzeri olmayan demektir. Meselâ "Ahmed" gibi. Bu ikisi arasında bir fark daha vardır* : *Küllî, bir'den fazlasına haml edilebildiği halde, Şahsî ancak bir tek şeye haml edilebilir . . .* " [17].

Farabî bu bahse şöylece devam ediyor : "*İki kısmı birden küllî olan kaziyeler vardır ki (meselâ "insan hayvan'dır" deyiminde olduğu gibi), bunlar Cedel'de, Sofistik san'atta ve diğer bâzı ilimlerde kullanılan kaziyelerindendir. Fakat bundan başka iki kısmı (cüz'ü) birden şahsî olan kaziyeler ise, (meselâ bu ayaktaki Zeyd'tir gibi) nâdiren kullanılan kaziyelerdir. Bundan ayrı olarak, mevzû'u şahsî, mahmûlü küllî olan kaziyelere gelince (meselâ "Zeyd insan'dır" kaziyesinde olduğu gibi)* : *bunlar, Şiir san'atında, Hatâbet'te ve bir de pratik san'atlarda kullanılırlar. Ve nihâyet, (yukardakinin aksine olarak), mevzû'u küllî,*

[16] Farabî, *ayni eser*, vr. 4a.
[17] Farabî, *İsâgûcî*, Hamîd I. 812 vr. 5a.

mahmûl'ü şahsî olan kaziyeler (meselâ "İnsan, Zeyd'tir" de görüldüğü gibi), daha çok temsîl ve istikrâ'da kullanılmaktadır. Yalnız bir tek farkla ki, mahmûl'ü bir tek şahıs olan : temsîl'de (meselâ "İnsan Zeyd-tir") fakat mahmûl'ü birkaç şahıs olan ise : istikrâda kullanılır : Meselâ : "insan: Zeyd, Ahmed ve Halid'tir" olduğu gibi . . ." [18].

Hamlî kaziyelerde, kullanılan k ü l l î mânâlar'dan bir kısmı müfred lafızlarla, fakat diğer bir kısmı da mürekkeb olarak ifâde edilebilirler. Yalnız, mürekkeb olarak (yânî en az iki terimle) ifâde ediliyorlarsa, bu iki terim arasında bir "bağlaşma" olmak îcâb eder. Meselâ "beyaz-insan", yâhut "konuşan-hayvan" küllîlerinde olduğu gibi . . . Çünkü buradaki "konuşan" (el-nâtık) lafzı, "hayvan" lafzına b a ğ l a n m ı ş veyâ onunla şartlanmış bulunmaktadır [19].

Eskiden beri *Beş Küllî (Külliyât-ı hamse)* adı verilen küllîler de, müfred lafızlar halinde ifâde edilen mânâ'lardır. Ve bunları Farabî, aynen Porphyrius'taki tertip üzerinde *Cins*, *Nevî*, *Fasıl*, *Hassa ve Araz* diye saymaktadır.

Toplu olarak Farabînin *Îsâgûcî*'de bu beş küllî hakkındaki açıklamaları, "*tarif*" nazariyesini vücûda getirmekten ibâret görünmektedir. İmdi, filozofa göre : Bir tek şahsa hamledilen küllîler, "umûmî" ve "husûsî" olmak üzere birbirinden farklıdırlar. Meselâ "*Zeyd hayvan'dır*" veyâ "*Zeyd insan'dır*" dediğimiz zaman, bunlardaki "hayvan" ve "insan" mahmulleri, -insan mahmûlü, hayvan mahmûlünden daha husûsî (الأخص) olmak itibariyle- birbirlerinden ayrılırlar.

Bu "*beş küllî*" nin birbirlerinden (daha *umûmî* ve *husûsî* olmaları dikkate alınarak) çıkarılması, "bu şahıs nedir veyâ nasıldır ?" suâlini sormak sûretile olacaktır. Sonra bu küllîler arasında, daha umûmîsi bulunmayacak bir "en umûmî küllî" ve aralarında daha husûsîsi bulunmayacak bir de "en husûsî küllî" diye iki sınıf göze çarpacaktır. İmdi bu "en umûmî" (الأخص) ile "en husûsî" (= الأعم) arasında, bir takım "mutavassıt" lar mevcuttur. İşte bu "*mutavassıt*" lar da "en husûsî" olandan "en umûmî" olana doğru bir yükselme tâkîp edecektir. Öyle ki, en umûmî küllîlere CİNS, en husûsî küllîlere de NEVÎ adı verilecektir. Başka bir ifâde ile, Farabî "en umûmî" olan küllîye *el-cins'ül-âlî* (yüksek cins), "en husûsî" külliye de *el-nev'ül-ahîr* (son nevî) adını vermektedir [20].

18 Farabî, *Îsâgûcî*, vr. 5a.
19 Farabî, *ayni eser*, vr. 5b.
20 Farabî, *ayni eser*, vr. 6b.

Bütün bunları, yine Farabîden alınmış olan misâllerle açıklayacak olursak : Meselâ karşımda birşey görüyorum ve : *Şu nedir ?* diye soruyorum. Verilebilecek cevaplar silsilesi şu olabilir :

a - *Bu, bir hurma ağacı'dır (en husûsî)*

b - *Bu, bir ağaç'tır*

c - *Bitki'dir*

d - *Cisim'dir (en umûmî)*

Şu halde görülüyor ki, şâyet bu cevaplar bir sıra takîp ediyorsa, en husûsîden en-umûmîye doğru yükselirler. Şimdi bunların birbirleri ile olan münâsebetlerini incelemek için, sırası ile en sondan *"cisimdir"* ve bir de *"bitkidir"* cevaplarını ele alalım. Bunlardan cisim : c i n s ; bitki ise : n e v î 'dir. Fakat bu sefer "bitkidir" ve "ağaçtır" cevaplarını inceleyecek olursak, bunlardan : "bitkidir" ; cins ; "ağaçtır" ise nevî mevkiinde kalır. Çünkü, -dikkat edildiği takdirde-, buradaki "ağaç", husûsî olanı, "bitki" ise, ondan daha umûmî olanı temsil etmektedir. Nihayet, *"ağaçtır"* ve *"hurma ağacıdır"* cevaplarından biri (yânî "ağaç") cins ; "hurma ağacı" ise : nevî olacaktır. İşte bu hurma-ağacı'ndan (tarif için) daha husûsî'si bulunamıyacağı için, ona *el-nev'ül-ahîr*" ve "cisim"den de daha umûmîsi bulunamıyacağı için buna da : "*el-cins ül-âlî*" adı verilecektir. İmdi arada kalan (yânî *Son Nevî'* ile *Yüksek Cins* arasındaki) terimlere gelince : bunlar, (hernekadar birbirlerine nazaran *cins* ve *nevî* olabiliyorlarsa da), arada kaldıkları için "*el-mutavassıtât*" (tavassut eden = orta terimler) adı ile anılmaktadır[21].

Şematik bir şekilde gösterirsek durum şöyledir .

Şu nedir ?

Cisim'dir
1
(En Umûmî)
(el-Cins ül-âlî)

Bitki'dir
2

Ağaç'tır
3

Hurma ağacı'dır
4
(En Husûsî)
(el-nev'ül-haîr)

21 Farabî, *İsâgûcî*, vr. 6b.

Burada dikkat edilmesi lâzım gelen bir şey vardır : *Son nevî'* ler aslâ cins olamazlar . . . İşte demek oluyor ki Cins, "*o nedir ?*" sualine verilen cevapta bulunabilir. Cevapların en husûsî olanı : *Son Nevî*, en umûmî olanı ise *Cins-i âlî* olacaktır.

Farabî, Cins ve Nevî 'lerin nasıl bulunduğunu izah ettikten sonra *Fasıl*'ın açıklamasına girişiyor : Bunu da yine Farabînin gâyet açık misalleriyle anlatmağa çalışırsak :

Hurma ağacı nedir ? diye sorsalar, "ağaçtır" cevabını veririz. Fakat bununla kanaat etmeyerek, "*nasıl bir ağaçtır ?*" deseler, buna verilecek cevap : Hurma-ağacının (kendi cinsi içinde benzerlerinden *ayırt* eden) hususiyeti'ni gösteren bir cevap olacak ve buna da Hurma-ağacının *Fasl*'ı adı verilecektir. Şöyle ki :

— *Hurma ağacı nedir ?*

— Hurma veren ağaçtır. (fasl)

Veyâ başka bir misalle :

— *Bu elbise nedendir ?*

— Yündendir . . .

İşte buradaki "elbise" (cins) 'tir, fakat "yündendir" lafzı da onun (fasl) 'ıdır. Farabî buna ilâve olarak şöyle diyor : "*Cins, nevî, fasıl sâyesinde, birşeyi kâfî derecede bilmiş veyâ tanımış oluruz*" [22].

Farabîye göre *Fasıl*, nev'e mensup olursa, o zaman "*nev'in faslı*" ismini alır ; fakat cinsin faslı olursa, zaman da "*cinsin faslı*" diye isimlendirilir.

Esas gâyesini bir "târif" in teşkil ettiğini gördüğümüz bütün bu ameliyeler sonunda, en mükemmel bir târif için lâzım gelen "*Hassa*" ve "*Araz*" meselesi artık Porphyrius'ü hatırlatan ifâdelerle izâh edilmektedir. Filozof, bu arada misal olarak "insan'ın tarifi"ni ele alıyor ve diyor ki :

— *İnsan nedir ?*

— Bir cisimdir.

— *Nasıl bir cisimdir ?*

— Gıdâ alan bir cisimdir.

22 Farabî, *İsâgûcî*, vr. 7a.

— *Nasıl bir gıda-alan-cisim'dir ?*

— Gıdâ-alan-HASSAS-bir cisim'dir.

Böylece "insan"ın târifi; "*Gıdâ-alan-hassas-bir-cisimdir*" oluyor. Fakat bu tarif, "hayvan"ın da hadd'i olabilir. Zîrâ hayvan da "gıdâ-alan-hassas-bir cisim"dir. Biz eğer hayvan'ın tarifini istemiş olsaydık, bu tarifle yetinebilirdik. Halbuki, "insan"ın târifi için onu hayvan'dan a y ı r t eden hususiyeti bulmamız lazımdır. Böyle bir ayrımı da arapça şekliyle (= Eyyü ? = أي =) (Hangi ?) suâlini ilâve etmekle bulabiliriz, Buna göre insanın tarifi için geçilecek suâl kademeleri şunlardır :

— *İnsan nedir ?*

— Gıdâ alan cisim'dir.

— *Nasıl bir gıdâ alan cisim'dir ?*

— Hassas bir gıdâ alan cisimdir. (=Hayvan)

— *Nasıl bir hassas, gıdâ alan cisim'dir ?*

— Konuşan bir hassas, + gıdâ alan cisim'dir.
(fasl) (hayvan)

Netice

Hayvan + konuşan (= nâtık = fasl) = İnsan.

İmdi, burada ikinci hadd; bir *fasıl* ile berâber bir *cins*'tir. Bu haddi, tek bir kelime halinde ifâde edecek söz bulunmadığından, iki kelimelik olan *hadd*, tek bir kelime gibi telâkkî edilip, dördüncü hadd'in esasını teşkil eser. Fazla olarak buna "hassâs" ilâve olunur. İşte dördüncü hadd'teki bütün bu kelimeleri topluca ifâde edecek tek bir terim bulunmadığından, onu "hayvan" sözüyle müsâvî âddedebiliriz. Çünkü bunlar, ancak bir "hayvan"ın tarifini vermiş oluyorlar. Fakat gâyemiz mâdem ki, "insan"ın haddini bulmaktır, o halde : "*insan nedir*" suâline "*konuşan hayvan*" (الحيوان الناطق) tarifi verilecek ve "konuşan" lafzı da bir *fasl* olarak, insanı hayvan'dan a y ı r t etmek sûretile insan'ın tarifini teşkil etmiş olacaktır [28].

[28] Farabî, *İsâgûcî*, vr. 8b.

Farabî bundan sonra Hassa (الخاصة) ' nın tarifini veriyor : H a s s a, bir nevî'de bulunan ve onda devamlı surette mevcut olan fakat cevheri târif etmeyen bir küllîdir. Meselâ köpeklerde havlamak at'larda kişnemek birer h a s s a 'dır ki, bunlar o nevîlerde devamlı olarak bulunurlar. Ve dediğimiz gibi, cevher'i aslâ tarif etmeğe kâfî değildirler. Meselâ *"At, kişneyendir"* dersek, bu tam bir târif olmaz. Fakat, *"Hayvan, hassas-gıdâ-alan-bir cisim"* dendiği zaman, hayvan cinsinden at nevini ayırmak için, at'ın hassa'sını göstermemiz lâzımdır ki, o da : "kişnemek" ten ibârettir. Şu halde at'ın tarifi için *"Kişneyen hayvan"* veyâ müfred lafızlarla ifâde edersek : *"Hassas + gıdâ alan + kişneyen + bir cisim"*'dir dememiz gerekir. Farabîye göre *nevî* ile *hassa* a k s edilebilirler. Şöyle ki : *"Her kişneyen, at'tır"* diyebildiğimiz gibi, ayni zamanda, *"Her at, kişneyendir"* dahî diyebiliriz [24].

Farabî, beşinci küllî olan *Araz*'a gelince : bunun da müfred bir küllî olduğunu ve başlıca iki kısma ayrıldığını söylüyor. Devamlı arazlar ve ayrılan "mufârık" arazlar. Meselâ a t e ş 'ten hiç ayrılmayan ve binâenaleyh d e v a m l ı olan *sıcaklık* ; diğer taraftan k ö m ü r'den hiç ayrılmayan ve onda devamlı olan *siyahlık* gibi. Fakat *"müfârık arazlar"*'a gelince : bunlarda devamlılık yoktur ve süje'den ayrılabilirler (veyâ ayrılmazlar). Meselâ insan için "oturmak" veyâ "ayakta durmak" birer arazdır [25].

24 Farabî, *ayni eser*, vr. 8b.
25 Farabî, *ayni eser*, vr. 8b.

KATEGORİLER

KATEGORİLER, Organonunun birinci bölümüdür. Bu eser müslümanlar arasında "*Kitâb Katîgurias*" ve "*Kitâb ül-makûlât*" isimisimlerini almıştır ki, bu ikinci tâbir, esasen orijinal ismin bir tercümesinden ibârettir. Çünkü "Kategoreyn" masdarı "*ifâde*" mânâsında da kullanılır. Zâten arapça (قول =) *kavl* lafzının "söz" mânâsına geldiği hatırlanacak olursa, "makûlât" tabirinin "*ifade edilmiş şeyler*" demek olacağı ve binâenaleyh bu iki deyim arasında yakın bir benzerlik olacağı da iyice anlaşılır.

Kategoriler kitabı, esas olarak *basit* fakat çok *umûmi* olan ve bütün varlıkları ihtivâ eden en yüksek *on cins* veyâ *on kategori*'yi ele almaktadır. Binâenaleyh bunun konusunu, terimler ve onların incelenmesi teşkil eder. Yânî bu kitapta : terimlerin tasnîfi ve bu suretle de şe'niyetin zekâya naklettiği basit mefhunların sıralanması bahis konusudu. Bu "*basit*" mefhumlar "kaziye mantığı"nın (Peri Ermeneias'ın) unsurlarını teşkil ettikleri gibi, isimlendirdikleri eşyânın da en umûmî sınıflarını ortaya koyarlar [1]. Şu halde burada, sâdece t e r i m'lerden ve dolayısıyla onların temsil ettikleri şeylerden bahsedilir. Böyle bir tasnîfin ise, ehemmiyeti açıktır : Çünkü eşyâya tekâbül eden terimler yanlış sıralanacak olursa, eşyâ dahî yanlış tanzîm edilmiş olur [2]. İşte bunun içindir ki Aristoteles, "realité"nin bir modeli olan "d i l" den hareket etmiştir. Oysa ki realite, fertlerden (sâdece ferdlerden) ibârettir. İşte bu f e r d 'ler bir araya gelirler ve benzerlikleri veyâ ayrılıkları sebebiyle, *cins*'leri ve *nevî*'leri meydana getirirler. Şu halde görülüyor ki, ferdleri (veyâ ferdî varlıkları) incelerken, kelimelerin en umûmî sınıfları olan K a t e g o r i 'ler (veyâ diğer anlamıyla : *attribution*'lar) elde edilecek ve bunlar da temsil ettikleri eşyâyâ kabil-i tatbîk olacaklardır : İşte Kategorilerin esâsı bundan ibârettir.

1 B. St. Hilaire, *Traduction*, c. I, (intrd.) LXVIII.
2 B. St. Hilaire, *ayni eser*, (intrd.) c. I, s. LXXII.

Yalnız bu durumuyla Kategoriler'de bâzı metafizik izleri de görülmektedir. Zâten böyle olmaması da imkânsızdır. Çünkü kelimelerin hepsi, ayni cinsten değildir ; onların aralarında ancak gramer tahlîlinin müşâhede edebileceği farkların da bir sebebi olmak îcâb eder. İşte bu da, onların temsîl ettiği eşyânın kendi aralarında bâzı farklara sahip olmalarından ileri gelmektedir. Netîce itibariyle, surî (veyâ : saf) mantığı inşâ edebilmek için Ontoloji (yâni : Varlık nazariyesi) ne kadar inmek lâzımdır. Binâenaleyh Aristonun, "Kategoriler"i, *Organon* kitabında ve ayrıca *Metafizika*'da ele alması, bu suretle anlaşılmış olur [3].

Aristonun Kategoriler kitabı, grekçe olarak "Kategoreyn" isminden başka Περί των δέκα γειvίκωτατων γενων (*En Yüksek On tâne Cins hakkında)* gibi, başka isimler taşırsa da bunların, kitabın muhtevâsına tercüman olmak üzere sonradan konulmuş isimler olduğu kolayca tahmîn edilebilir. Esâsına bakacak olursak, Aristoteles belki de bu eserini bizzat isimlendirmemişti, Hattâ Kategoriler kitabı'nın yalnız ismi değil, fakat bizzat kendisi bile -Aristoya ait bir eser olup olmamak bakımından- münâkaşalı bir şeydir [4]. Meselâ grek şârihleri bu "*Kategoriler*" isminin ilk defâ kimin tarafından ve nasıl konulmuş olduğunda birlik değildirler. Porphyrius, Olympiodore ve Ammonius gibiler bu ismin, bâzı Aristocular tarafından kullanılmış olduğunu nakletmekle yetinirler fakat isim zikretmezler [5].

Bütün bunlara rağmen Kategoriler kitabı hakkındaki şüpheler pek tehlikeli değildir. Bu şüpheler olsa olsa Kategorilerin son beş faslı yânî *Post-predikamenta* adı verilen kısım için mümkündür. Çünkü bu kısım, eskiden beri eserden a y r ı telâkkî edilmiş bulunmaktadır. Üstelik, Rodos'lu Andronikos (m. s. I. asır) bu kısımların sonradan Kategorilare yabançı bir el tarafından ilâve edilmiş olduğunu kabul etmektedir. Hulasa olarak "Post-predicamenta" adı verilen bu fasılların Aristoya âit olup olmadığı münâkaşalı bir meseledir [6].

Kategoriler kitabındaki bâzı fikirlerin, yine Aristonun başka bir kitabı olan *Metafizika* adlı eserindeki (Δ) bahsinde görülen fikirlere uygun bulunması, esas itibariyle bu kitabın da Aristo tarafından yazılmış olduğunu bize göstermektedir [7].

3 B. St. Hilaire, *ayni eser*, c. I, intrd.
4 O. Hamelin, *Le Systeme*, s. 26.
5 P. Moraux, *Les listes*, s. 58.
6 O. Hamelin, *Le Systeme*, s. 27.
7 A. Rivaud, *Hist. de la phil.* s. 255.

İmdi, İskenderiyeli şârihlerin uzun uzun münâkaşa ettikleri böyle bir meseleyi, islâm filozoflarının neden mühimsemedikleri pek iyi anlaşılmaz. Meselâ Fârâbî'de böyle bir şeye tesâdüf etmediğimiz gibi, İbn Sînâ (ölm. 1037) dahî en sistematik eseri olan *el-Şifâ* adlı kitabında bundan hiç bahsetmemekte ve nihayet Kategoriler üzerinde bir şerh vücûda getiren İbn Rüşd (ölm. 1198) de ayni şekilde hareket etmektedir [8].

* * *

Kategoriler, bütün varlıkları beyân etmemize yarayan şekiller demektir. Zira Aristoya göre hakîkî bilgi, küllî olarak kurulan ve herşeyi içine alan hükümler (veyâ : kaziyeler) vasıtasıyla meydana gelir. Kaziye denilen şey ise, en az iki hadd'tan meydana gelen bir ifâdedir ki, bu hadd'lerden biri o b j e 'ye delâlet eden bir mefhumdur; diğeri ise bu o b j e hakkında bir i f â d e'dir. İmdi münferit olması şartıyla, bir obje hakkında en çok "*on türlü*" ifâde 'de bulunabiliriz. İşte bu ifâde şekillerine Aristo, *Kategoriler* ismini vermiştir. Zirâ, yukarda dediğimiz gibi "Kategoreyn" masdarı ayni zamanda "ifâde" mânasına da gelmektedir [9].

Mânâ ve irtibâtı bulunan her kaziyede ancak *On Kategori*'ye göre bir şey söylenebilir. Yânî, bir obje hakkında ancak bu "*On Kategori*" nin ihtivâ ettiği sualler sorulabilir. Diğer taraftan Aristo mantığının genel bir plânı çizilecek olursa, bu ilimden maksad i s b â t olduğu için, mantık ilmi isbât'ı meydana getirecek bâzı unsurlarla meşgul olmak mecburiyetindedir. Çünkü *İsbât*'ı meydana getiren *kıyâs*'tır ; Kıyâs ise, *kaziye*'lerden meydana gelir. Fakat bir k a z i y e en az iki terimden meydana gelmiş bir *hüküm*'dür. İşte bu iki terimden birincisi m e v z û *(sujet)* ikincisi de m a h m û l *(attribut)* 'dür. Şu halde mantıkta gâyemiz olan *İsbât*'ı meydana getirmek için, en başta t e r i m l e r (ve onların incelenmesi) ile işe başlamak lâzımdır. Öyle ki, bu terimler incelenmedikçe sağlam ve doğru bir kaziye ve bundan dolayı da sağlam bir *kıyâs* ve en nihayet doğru bir *isbât* meydana getirmek kâbil olmaz. İşte bütün bu sebeblerle Aristoteles, mantığa önce **t e r i m l e r**'in incelenmesile başlamış bulunmaktadır [10].

8 İ. Madkour, *L'Organon* .., s. 78.
9 Von Aster, *Fels. Dersl.* s. 158.
10 O. Hamelin, *Le Systeme*, s. 96, 97 ve 108.

Kategoriler adını verdiği bu kitabında Aristoteles, önce "Kategori" adı altında sayılması doğru olmayan terimlerin bir tasnifini yapmaktadır. Bunlar : *Homonyme*, *Synonyme* ve bir de *Paronyme* lafızlardır.

a) Homonyme (=müteşâbih) lafızlar : imlâsı aynı olmakla berâber telâffuzları a y r ı olan kelimelerdir. Veyâ tersine, imlâsı a y r ı olmakla berâber başka başka mânâlar ifâde eden sözlerdir. Birincisine misal : *gül* (= çiçek ismi ve gülmekten emir) ; ikincisine misal *yüz* (sayı ve sîmâ). Filozof bu tâbiri, *"adı bir ama, bu adın ifâde ettiği mânalar herbirinde ayrı olan nesneler"* diye târif etmektedir. Meselâ hakîkî ve canlı bir insan da, resimde görülen insan da, bir h a y v a n'-dır. Yânî "hayvân" ismi her ikisine de teşmîl edilebilir. Fakat bu ikisinin, -isimden başka- bir benzerlikleri olmadığı gibi, bunlar mâhiyet bakımından da ayrı şeylerdir. Çünkü bunlardan her birinin ne bakımdan hayvan olduklarını belirtmek îcâb ederse, her biri için ayrı bir tarif vermek lazım gelecektir [11].

b) Synonyme (=müterâdif) lafızlar ise : bir tek mânâya gelen muhtelif kelimelerdir. Meselâ "evli-barklı" deyiminde olduğu gibi. Zirâ burada "bark" dahî "ev" mânâsındadır. Aristo bunu "hem tabîat hem de isim bakımında ayni olan şeyler" diye göstermiş [12] ve buna da yukardaki "h a y v a n" misalini vermiştir. Zîrâ bu lafız hem i n s a n'ı hem de meselâ bir ö k ü z'ü gösterebilir. Başka bir deyişle "öküz" ve "insan" lafızları berâberce : "hayvan" diye zikredilebilirler [13].

c) Paronyme (=müştak=deriveé) lafızlara gelince : bunlar da bir mânâya gelen fakat ayni kök'e bağlı kelimelerdir. Başka bir deyişle : "paronyme" lafızlar, şekli ve iştikâkı dolayısıyla birbirlerine benzeyen sözler demektir. Meselâ cesâret kelimesinden gelme "cesâretli", veyâ "gramer"den iştikak eden "gramerci" gibi [14].

İşte, Kategorilere ihdal edilmemesi lâzım gelen bu üç nevi lafızdan sonra Aristo, mânâlı olan lafızları ele alıyor ve sonra da bunları *"bağlantılı sözler"* ve *"bağlantısız sözler"* diye ikiye ayırıyor. Bağlantılı

[11] Aristote, (ed. Tricot), *Les Gatégories* . . 1a, 5.

[12] Aristote, *agni eser*, l, n. 5.

[13] Aristote, *ayni eser*, 1a, (5—10).

[14] Aristote, *ayni eser*, 1a, (12—15) : Esâsen en eski Aristo Kategoriler tercümelerine bakarsak bunların, doğrudan doğruya Aristonun yaptığı gibi Homonyme lafızları (المتفقة اسماؤها), arkadan Synonyme lafızları (= المتواطئة أسماؤها) ve nihayet Paronyme lafızları (= المشتقة أسماؤها) ele aldıklarını ve tamamen Aristo metnine sâdık kaldıklarını görürüz. Bk. Halil Georr, *Les Catégories* . . s.. 319—321. Bahis konusu tercü-

sözlere misâl : "Adam koşuyor" ; bağlantısız olanlara misâl, "Adam, öküz" vs. gibi münferit ve birbiriyle alâkası ve irtibatı olmayan lafızlar [15].

Şu halde görülüyor ki bütün kelime'ler, -mânâları nasıl olursa olsun- iki bakımdan tedkik olunacaklardır. Kelimeler eğer bir icâb veyâ selbin unsurları (=bağlantılı), olarak tedkik olunuyorsa o zaman "mevzû ve mahmûl" olacaklardır. Bu takdirde onların izâfî birer mânâsı bulunacaktır. Zîrâ ayni terim iki değişik kaziyede bâzen *mahmûl* bâzen de *mevzû* olarak kullanılabilir. İşte Aristonun *bağlantılı* adını verdiği sözler bunlardır.

Kısaca "Yüksek Cinsler" dediğimiz şeyler, başta cevher olmak üzere, diğerleri araz olan dokuz tane yüksek cinsin ilâvesiyle hepsi "on yüksek cins" veyâ ON KATEGORİ ve arapça ismiyle : *el-makûlât'ül-aşer* meydana çıkar. Bunlar da sırasıyla :

1. Cevher, 2. Kemmiyet, 3. Keyfiyet, 4. İzâfet, 5. Zaman, 6. Vaz'- 7. Mekân, 8. Mülk, 9. Fiil ve 10. İnfial'den ibârettir.

Farabî, tertip sırasında Aristodan ayrılmış görünüyorsa da, bu tamamen sûrî bir şeydir. O, grek filozofu gibi, kitaba Kategoriler arasında sayılmaması lâzım gelen *Homonyme*, *Synonyme* ve *Paronyme* lafızlarla başlayacak yerde, doğrudan doğruya cevher ve araz mevzuları üzerinde söze başlamış ve âdeta bir "neologisme" yaparak Aristonun "bir konu hakkında" veyâ "bir konu içinde" vs. dediği şeylere "küllî cevher" ve "ferdî cevher" vs., ayrıca "küllî araz", "ferdî araz" isimlerini vermiştir. Üstelik Aristonunun bizzat kullandığı misallere bağlanmamış ve bunları sâdece mücerret tarifler hâlinde bırakmıştır ki, bu da onun bu hususlardaki açıklamalarının anlaşılmasını biraz güçleştirmektedir.

1. CEVHER

Buraya kadar tedkîk ettiğimiz mesele, lafızların *bağlantılı* (=mürekkeb) ve *bağlantısız* (müfred) olmasına dâirdir. İşte Kategori denilen

menin Ayasofya kitaplığında, Simplicius, Themistius ve İskender ül-Afrodîsi'den alınmış şerhlerle, h. 617 de meydana getirilmiş ve şimdiye kadar bilinmeyen ikinci bir nüshasına, 2483 no. ile tesadüf etmiş bulunuyoruz. Burada Farabînin de ismi arasıra zikredilmektedir.

15 H. Ziyâ Ülken, *Mant. Tar.* s. 35.

şey de bu nevî "bağlantısız" (=müfred) olarak ele alınan lafızlardır ki, bunlardan ilki her zaman "mevzû" vazifesini gören ve aslâ mahmûl olmayan cinstir. On Kategori'den ilki *CEVHER*, diğer dokuz tânesi *araz* ismini almaktadır. Çünkü bu sonuncular bazen mevzû, bâzen de mahmûl olabilmektedir.

CEVHER : (substratum=Usia) umûmî olarak, kaziyede "mevzû" tarafından temsil edilen şey diye târif edilmektedir. Bu, hâdisatın *altında (sub. stantia)* olan ve hâdiselerin ve sıfatların kendisine yüklendiği (= mahmûl olduğu) şeydir ki, bunun en esaslı karakteri, başka bir kategoriyle iştirâki olmayan vahdet ve ayniyettir [16].

Yalnız Aristoya göre iki türlü mevzû (sujet) olduğuna göre iki türlü de cevher bulunacaktır : Çünkü *mevzû*'lardan bir kısmı, aslâ mahmûl vazifesini görmezler; bunlar hakîkî cevherler olan fert'leri temsil edip, "*İlk Cevherler*" ismini alırlar. Diğer mevzûlar ise, bâzen *mahmûl* (predicatum) vazifesini görüp, mevzû olmak hassalarını kaybedebilirler: İşte bunlar da "nevîler ve cinsler"i ifâde ederek "*İkinci Cevherler*" adını alırlar [17].

Her cevher, belli bir varlık anlatır gibidir. Meselâ insan, at vs. birer cevher'dir. Cevherlerin başka bir keyfiyeti de zıtları olmamasıdır. Meselâ bir at'ın veyâ insan'ın zıddı ne olabilir? [18]. Bununla berâber zıd'ları olmamak yalnız cevherin hususiyeti değildir. Meselâ kemmiyetlerin de zıddı yoktur. Çünkü "*on*" sayısının bir zıddı bulunamaz. Fakat diğer taraftan "büyük"ün zıddı "küçük" gösterilirse de bu daha çok "izâfet"i ilgilendirecek bir şeydir [19].

Aristoya göre cevherler azalıp çoğalmaya da müsâit değildir. Meselâ "şu insan" (cevher), kendisinden veyâ başka herhangi bir insandan daha az cevher değildir. Bununla berâber muayyen bir cevherin, kendisine nazaran şimdi bulunduğundan, (filanca keyfiyet halinde) daha çok olduğunu veyâ azaldığını söylemek mümkündür. Meselâ bir cisim, "sıcak idi" ise, kendisine nazaran, şimdi daha az veyâ daha çok sıcaktır denilebilir. Ammâ cevher'in bizzat kendisi'nin şimdi bulunduğundan daha çok veyâ daha az sıcak olduğu söylenemez. Kı-

16 İsmâil Fennî *Lugatçe-i felsefe*, "catégorie" madd. s. 80.

17 Aristote, *Les Catégories.*, (Tricot) 2b: (15—25) ve ayr. O. Hamelin, *Le Système*, s. 103.

18 Aristote, *ayni eser*, 3b: (10—13).

19 Aristote, *Les Catégories.*, 3b: (25—30).

saca cevher, azalıp çoğalmaya da elverişli değildir [20]. Yine Aristoya göre cevherlerin başka bir husûssiyeti de, bir ve t e k kalmak şartıyla zıdları kabul etmeleridir. Meselâ sayıca bir ve tek olan r e n k, her nekadar ayni zamanda a k ve k a r a olmasa da, bir fert olarak ele alınan i n s a n, (bir ve tek kalmakla berâber), bir aralık "ak" sonra da "kara", yine bir ara "sıcak", sonra da soğuk olabilir [21].

Aristonun cevher hakkındaki bu söylediklerini toplayacak olursak: *Cevher, değişen varlıklarda dâimî olan şeydir.* Biz buna, herzaman ayni kalan, keyfiyetleri değişebilen bir mevzû (sujet) nazarıyla bakabiliriz: Meselâ -Descartes'ın benzetişiyle- balmumu'nu ele alalım. Bu cevher: ısınır, yumuşar, erir, soğur ve sertleşir. Onun bu sıfatları ve keyfiyetleri her an değişebilir. Fakat kendisi ise hep ayni balmumu'dur [22]. Hulasa c e v h e r, hâdisâtın altında bulunan (hüpo-Keymenon = sub. stratum) ve hâdisâtın ve sıfatların kendisine h a m l olunduğu (yüklendiği) şeydir.

Aristo Kategorilerinden birincisi olan cevher, başlı başına mevcut olup, varlığı başkasının varlığına muhtaç bulunmayan, varlığı zarûrî ve bütün varlıklara şâmil olmak bakımından cinslerin cinsi 'ni (en yüksek cinsi) teşkîl eden şeydir. Cevher: kaziyede "*O nedir* ?" suâline verilen cevap sâyesinde bulunur [23].

F a r a b î 'ye gelince: Türk filozofu bunda Aristonun tasnif ve tertibinden yine ayrılmış ve cevher'i onun gibi tarif edecek yerde, "*Porphyrius Ağacı*" vâsıtasıyla varlıklar'ın genel bir ayırmasını yapmıştır. Filozof diyor ki : " . . . *Cevher, bundan önce anlatıldığı gibi, gökle yıldızlar, yeryüzü ve kıt'aları, sular, taşlar, nebat sınıflari ve hayvan sınıfları gibi şeylerdir. Bütün bunlar, hepbirden kendilerini kuşatacak olan daha umûmî bir cinste bir araya gelirler. Böylece, cisimler arasında gıda alanlar ve almayanlar diye iki sınıf vardır. Gıda alanlar arasında da duyu'lara sâhip olanlardan başka, sâhip-olmayanlar da vardır. Gıda alan ve duyulara sâhip olanlar : h a y v a n l a r 'dır. Hayvanlar arasında "nâtık" (konuşan) olanlar vardır ve "nâtık olmayan"lar vardır. Nâtık olan hayvanlar, i n s a n 'lardır ; nâtık olmayanlar ise, meselâ atlar, merkepler veyâ arslanlardır. Diğer taraftan gıda almayan cisimler gurubunda ise gök, yıldızlar, denizler, karalar, ateş ve bunlara*

20 Aristote, *ayni eser*, 4b: (5—10).
21 Aristote, *ayni eser*, 4b: (13—19).
22 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (terc. M. Karasan), II. Méd. s. 116—8.
23 İsmâil Fennî, *Lugatçe-i felsefe*, "Substance" madd.

benzer diğer birçok şeyler bulunmaktadır. Bütün bunların fert'leri düşünülürse, onlara ferdî cevherler adı verilir. Bunların küllîleri ise, küllî cevherlerdir [24].

İmdi burada Farabî bu "ferdî cevherlere" *ilk cevherler* ve onların "küllî"lerine de *ikinci cevherler* adını veriyor [25]. Şu halde, bundan evvelki sayfalarda geçen Küllî ve Ferdî cevherlerden ne kasdedilmiş olduğu meydandadır. Zîrâ Farabî, *el-Makûlât* (=Kategoriler) kitabında, Küllî Cevherler ile İkinci Cevherler'i , diğer taraftan Ferdî cevherler ile de Birinci Cevherler'i anlatmış oluyor. Şöyle ki :

Farabîye göre *küllî* (yânî İkinci) *cevherler*, var olabilmeleri için ferdî (yânî İlk) cevherlere muhtaçtır. Zîrâ *İlk Cevherler* olmasaydı, onların zihinde tasavvur edilişleri aldatıcı ve yalancı olurdu [26]. Oysa, yalancı olan birşey, yok demektir. Şu halde küllî (veyâ : İkinci) cevherler, başka bir deyişle : mâhiyetler, m a'k û l (intelligible) olabilmek için herhalde, ferdî cevherlere muhtaçtırlar. İşte bu sebeble de küllî cevherler, (cevheriyet bakımından) i k i n c i derecede kalırlar. Çünkü, açıklandığı gibi, var olmaları için "İlk Cevherler"in varlığına dayanırlar.

İlk Cevherler'e mahmul olabilen *İkinci Cevherler* Farabîye göre ayrıca cevher'lerin mâhiyetini tarif ederler [27]. İşte bütün bu sebeblerdendir ki, İlk Cevherler hakîkî cevherlerdir. Üstelik *nevîler*, ilk cevherlerin mâhiyetini cinslerden daha iyi ve daha tam olarak tarif ederler. Çünkü, *cinsler* (varlıkları hususunda) nevîlere ve fertlere muhtaç oldukları halde, *nevîler*, (varlıkları bakımından) ancak fertlere muhtaçdırlar [28].

Bütün bunlardan çıkan netice şudur : F e r t'ler, varlıkları bakımından kendi kendilerine yeterdirler. O halde bunlar, c e v h e r sayılmağa en lâyık olanlardır. Ammâ *küllî cevherler* böyle değildir. Onlar küllî oldukları için varlıklarında İlk cevherler olan f e r t l e r 'e dayanırlar. Üstelik, bu küllî cevherler, bir *mevzû* yânî *İlk cevher* hakkında tasdik olunurlar. Bununla berâber onların bir takım mevzulara muhtac bulunmaları, kendilerinin de cevher sayılmalarına mânî teşkîl etmez [29]. Fârâbî diyor ki :

24 Farabî, *el-Makûlât*, vr. 9b : 14 (6—15).
25 Farabî, *ayni eser*, 9b : 14 (15—16).
26 Farabî, *ayni eser*, 9b : 15 (9—10).
27 Farabî, *ayni eser*, 10a : 15 (4—5) krş. Aristote, *Les Catégories..*, 2a (20—21).
28 Farabî, *ayni eser*, 10a : 15 (9—10).
29 Farabî, *ayni eser*, 10a : 15 (10—16) - 16 (1 vd.).

Ferdî cevherlere İlk Cevherler denilir. Bunların küllîlerine de İkinci Cevherler adı verilir. Çünkü ferdî cevherler, cevher sayılmağa daha çok lâyıktır. Çünkü bunlar, varoluş bakımından, kendi küllîlerinden daha mükemmeldirler [30].

Burada dikkatimizi çeken nokta, *hüviyet* mânâsına gelen *İlk Cevherler*'in, *mâhiyet* mânâsına gelen *İkinci Cevherler*'den [31], cevheriyet bakımından daha mükemmel, (yani şe'niyeti teşkil eden varlıklar şeklıklar şeklinde) telâkki edilmesidir.

Buradan da anlaşılır ki Fârâbî, realite'yi, Platon gibi *idea*'larda (=küllî mefhumlarda) değil, fakat Aristo'da olduğu gibi, sâdece ferdî varlıklarda bulmaktadır. Meselâ *insan* tasavvuru, ferdî varlıkların teşkil ettiği bir mefhumdur ve bu "*ikinci cevher*" den (yani *mâhiyet*'ten) ibarettir. Oysa Ahmed, Ali, Hasan gibi *ferd*'ler, *ilk cevher* (yani *hüviyet*) adını alır ve bu *ferdler* olmasaydı, -Farabî'ye göre- onların teşkil ettiği *insan* mefhûmu da olmazdı. İşte *ikinci cevher* dediğimiz *küllî*'nin (msl. insan mefhûmu'nun) var olması için, *ilk cevher*'e (yani ferd'lere) dayanması böylece izah edilmiştir.

Farabî diyor ki : "*İlk Cevherler varlık* (=*realite*) *bakımından, kendi küllîlerinden daha mükemmeldir. Şu cihetle ki : ilk cevherler mevcud olabilmek için kendi kendilerine yeterlidirler ve varoluş konusunda başka birşeye muhtac olmaktan müstağnidirler. Çünkü onlar, mevcudiyetleri* (وجود) *konusunda, bir süje'ye aslâ muhtac değildirler* [32].

Farabî şöyle devam ediyor . "*Küllîlere gelince : bunlar küllî oldukları için mevcudiyetlerinde ferdî cevherlere mûhtac olurlar*" [33]. Başka bir ifadeyle : *İnsan, Ahmet'tir* diyemeyiz fakat *Ahmet insandır* diyebiliriz. Çünkü "insan", küllî bir mefhumdur ve "ikinci cevher"dir. İkinci cevher, ferdî cevher'in varlığı ile kâim olduğu için : *mevzû* (=sujet) daimâ ilk cevher, *mahmûl* (=attribut) ise her zaman ikinci cevher olabilecektir. Buna rağmen, ikinci cevherler de gerçekten cevherdir [34]. Bir mevzû hakkında tasdik edilen şeyler, (meselâ : *Ahmed insandır* önermesinde olduğu gibi), bu gibi şeylerin (yani ferdlerin) mâhiyetini tarif ederler [35]. Bu suretle, Farabî'ye göre, bir şeyin mahiyeti tarif

30 Farabî, *el-Makûlât*, 9b : 14 (15—16).
31 Bu hususta bk. N. Keklik, *Allah-Kâinat ve İnsan*, s. 31—37.
32 Farabî, *el-Makûlât*, 9b : 14 (16—18)-15 (1).
33 Farabî, *ayni eser*, 10a : 15 (1—3).
34 Farabî, *ayni eser*, 10a : 15 (3—4).
35 Farabî, *ayni eser*, 10a ; 15 (5).

edilince, o şey artık ma'kûl (yani anlaşılabilir = intelligible) hale gelir. Şu halde ferdî (=ilk) cevherler, mahiyetleri anlaşıldığı zaman *ma'kûl* olurlar. Farabî'ye göre bütün bunlardan çıkarılacak sonuç şudur: Gerek *ilk* gerekse *ikinci cevherler*, var olabilmek için birbirine muhtaçtırlar. Çünkü, ferdî cevherler olmasaydı, onlardan çıkarılmış bir küllî (=mefhum), herhalde *yalancı* bir mefhum sayılacaktı. Yalancı (=uydurma) bir mefhum ise, *yok* demektir [36].

Farabî'nin *cevher* konusunda bundan sonra verdiği açıklamalar ise, aşağı yukarı bu izahların tekrarından ibarettir.

Butün bu anlattıklarımıza bakacak olursak Farabî, grek filozofunun cevher hususiyetleri'ne dair açıklamalarını ele almamıştır. Meselâ cevherlerin azalıp çoğalmağa müsâit olmaması, zıtları kabul etmemesi gibi hususlar, Farabînin cevher hakkında bilgi verdiği bu kısımlarda üzerinde hiç durulmadan geçilmiştir. Farabî'ye göre cevher'in: fertlere ve sonra nevîlere dayanarak meydana gelen küllî'lerin, bir tek vasfı vardır: bunlar İkinci cevherlerdir. Bu ikinci cevherler, ilk cevherler olan nevîler ve fert'lere nazaran "ikinci" derecede kalırlar, çünki varlıklarında bunlara dayanırlar. Oysaki İlk cevherler (yânî fert'ler) varlıklarında kendi-kendileri için kâfîdirler ve var olmaları için başka şeylere dayanmazlar.

KEMMİYET

(Nicelik)

Kemmiyet (= الكمية = ποσον = quantitas): Aristo Kategorileri arasında ikincisidir. Bu makûle, önermede "*Ne kadardır?*" veyâ "*Kaçtır?*" suâline verilen cevapta bulunur. Bu kategorinin izahı sadedinde türk filozofu, Aristonun verdiği açıklamaları aynen olmamak şartıyla, -esas prensipleriyle- kabul etmiştir. İlerde de görüleceği gibi, Farabî burada da Aristonun bir tekrarcısı değil, fakat onun koymuş olduğu prensipleri, arap dilinin inceliklerine göre işlemiş bir filozoftur.

Farabî, kemmiyet'i Aristo gibi derhal "sürekli" (διώρισμενον) ve "süreksiz" (συνέχές) diye ikiye ayırmıyor ve önce kemmiyet'in açık bir

36 Farabî, *el-Makûlât*, 10a; 15 (6—11).

tarifini vermeğe çalışıyor : "*Kemmiyet, kendinden bir parçasıyla o şeyin bütünü ölçülebilen şeydir*" [37]. Nitekim buna misal : sayı, çizgi, satıh, mekân, zaman, sözler ve kelimeler'dir. İşte bunlar arasında her hangi birini ele alacak olursak, (meselâ sayı), görülür ki bunda birbirine eşit sayılan bölümler mevcuttur. Başka bir ifâdeyle, b e ş sayısında olduğu gibi, bir ölçü (ki o da "1"dir) mevcuttur. İşte bu "1", beş'i beş defâda ölçer, yânî onu beş'e böler ve binaenaleyh bu "beş"i meydana getiren parçalar görülmüş olur. 10 sayısı da bu durumdadır : Meselâ "2" bu sayıyı, beş defâda ölçecek veyâ onu beş bölüme ayıracak ve binaenaleyh onu da meydana getiren bir takım cüz'ülerin bulunduğu anlaşılacaktır. Farabînin bu hususta tafsîlata kaçarak misâllerini çoğalttığı (bu arada "6" rakkamını da böylece izah ettiği) görülür [38].

Farabî, her halde bütün bu tafsilattan *Kemmiyet* makûlesinin muhtelif hususiyetlerini, hatta aritmetiğe de yer vererek ortaya çıkarmak istiyordu. Oysaki bu hususlar Aristoda katiyen mevcut değildir.

Sayı kemmiyetinden sonra Farabî, "ç i z g i"yi ele alıyor. Diyor ki, "*bunlar da ölçü birimlerine sahiptir ki o da "dirsek"ten ibârettir*"[39]. Fakat bu misal Aristodan alınmış ve onda (ὄπηχυς) 'e tekâbül eden bir kelimeden ibârettir [40]. Bunun gibi, cisim de ayni şekildedir. Hulasa kemmiyyetlerde esas olan ö l ç ü l e n e b i l m e k (el-takdîr) sadedinde dâima bir cüz'ü (veyâ birim) bulunmak icab ediyor : Bu "birim" birşeyi parçalara ayırdığı için, bundan o şeyin bir takım parçalardan meydana geldiği anlaşılıyor. Farabîye göre Kemmiyet'in en esaslı vasfı budur [41].

Kemmiyetler arasında zikredilen "z a m a n" dahî ayni durumdadır: Zîra zaman içinde bir cüz'ü olan saat'ı ele alırsak, bununla bir g ü n'ü takdir eder, ölçeriz diyor [42]. Ayni şekilde bu sefer zaman içinde g ü n bir ölçü birimi olarak alınırsa, bunanla a y (el-şehr) ölçülür, yânî bir ay şu kadar gün eder denilebilir. Bunlar gibi, "ay" da ölçü birimi

[37] **Farabî**, *el-Makûlât*, 10a ; 16 (14).

[38] **Farabî**, *ayni eser*, 10a : 16 (15—17) - 17 (1—3). Krş. Aristote, *Les Catégories*, 4b : 20 (26)-21 (1—2).

[39] Aristote, *Les Catégories*, 5b : (12—13).

[40] **Farabî**, *ayni eser*, 10a : 17 (3).

[41] **Farabî**, *ayni eser*, 10b : 17 (3—5) ; ayr. 11a : 19 (14—16).

[42] **Farabî**, *ayni eser*, 10b: 17 (5—6).

olursa bununla da bir s e n e ölçülebilir, yânî bir sene şu kadar ay'dır denilebilir [43].

Filozof, bundan sonra kemmiyetler arasında saydığı k e l i m e l e r'e *(el elfâz'a)* gelince, burada zâhiren saded haricine çıkar gibi görünen meseleleri münâkaşa ediyor. Diyor ki: *"Lafızlar (yânî kelimeler) de kemmiyete dâhildir. Çünkü onlarda da böyle cüzüler (=bölümler) vardır ki, bunlarla lafzın bütünü ölçülür (meydana gelir) veyâ bu bölümlere ayrılabilirler. İşte bu cüzüler de h a r f'lerden ibârettir"*. Ve şunları ilave ediyor: *"Bu harflerin kelimelere olan ilgisi, d i r s e k (el-zirâ) ölçüsünün uzunluk kemmiyetlerine olan ilgi ve nisbeti gibidir"* [44]. Bunu takip ederek, Farabî buradaki "harfler" meselesini daha dikkatle ele alıyor ve onları s e s l i ve s e s s i z diye ikiye ayırıyor: Sesli harflerden bâzılarının uzun *(memdûd)*, bâzılarının da kısa *(maksûr)* olduğunu; sonra da sesli ve sessiz harflerin berâberce bir h e c e y i *(el-makta'ı)* meydana getirdiğini ve bu hece'lerin içlerindeki sesli ve sessiz harfleri ihtiva ettiklerine söre uzun veyâ kısa hece olduklarını anlatıyor [45]. Filozofun bu hususta haddinden fazla uzayan açıklamaları, (görünüşte), lafızların da bir takım cüzüleri bulunduğunu göstermeğe mâtûf gibidir. Hatta bu arada Farabî, bu hecelerin bir takım ölçüleri daha bulunduğunu ve bunların da *"fa'ûlün, mefâîlûn"* gibi aruz kalıpları olduğunu ve şiirlerin (mevzun sözlerin) de bu gibi kalıplarla ö l ç ü l e n d i ğ i n i söylemektedir [46].

Farabînin gramer ve aruz vezinlerini bahis konusu ettiği bütün bu meseleler, itiraf etmeli ki, mantıktaki kemmiyet kategorisiyle o kadar sıkı bir şekilde alâkalı değildir. Fakat onun bu hususlarda verdiği bilgiler, esasen Aristo tarafında kemmiyet bahsinde zikredilmemiş görünüyor. Ammâ bundan sonra her iki filozof berâberce kemmiyeti: s ü r e k l i *(el-muttasıl* = συνεχής) ve bir de s ü r e k s i z *(el-munfasıl* = διωρισμενον) diye ikiye ayırıyorlar. Farabîye göre "... *ortasında müşterek bir sınır bulunan herşey süreklidir*"[47]. İşte bu sâyede, müşterek sınır'ın her iki yanında mefrûz iki kısım meydana gelir ve bu müşterek sınır *(el-hadd ül-müşterek)* her iki kısım için ortak bir sınır addedilir. Bir cismin sürekli olması da bu müşterek sınırın mevcudiyeti ile tasavvur edilir. Farabî buna misal olarak çizgi'yi göstermekte-

[43] Farabî, *el-Makûlât*, 10b: 17 (6).
[44] Farabî, *ayni eser*, 10b: 17 (6—8).
[45] Farabî, *ayni eser*, 10b: 17 (9—12).
[46] Farabî, *ayni eser*, 10b: 17 (12—17) - 18 (1—15)-19 (1—3). Aristote, *Les Catégories*, 4b: (20).
[47] Farabî, *ayni eser*, 10b: 19 (7).

dir. Çünkü çizginin ortasında öyle bir n o k t a farzedelim ki bu: çizgiyi sağ ve sol diye ikiye ayırmış olsun. İşte bu n o k t a ikiye ayırdığı hattın her iki parçası için müşterek bir uç *(nihâyet'ün müştereket'ün)* olur [48]. Farabî bunu hemen aynen denebilecek şekilde Aristodan almıştır. Çünkü grek filozofu da bu hususta *"çizgilerde bölümlerin birbirine temâs ettiği müşterek bir sınır düşünmek mümkündür ve bu sınır da n o k t a'dır"* [49] diyor. Sürekli olmak bakımından s a t ı h *(el-basît)* ta böyledir : çünkü bunun da ortasında öyle bir hat (=çizgi) farz edebiliriz ki bu, ikiye ayırdığı sathın her iki parçası için müşterek bir sınır teşkil etsin [50]. Filozof bu tarifi de, Aristodan almıştır. Çünkü grek filozofuna göre " . . . *bir sathın parçaları, müşterek bir sınırda birbirine temâs ederler ki o da çizgidir*" [51].

Cisimler *(el-musmat)* ve z a m a n da sürekli birer kemmiyettir: Bunun için meselâ mik'ab'ı (المكعب) düşünelim : Bunun ortasında öyle bir satıh mevcuttur ki bu, ikiye ayırdığı küp'ün her iki kısmı için müşterek bir sınır olur. Bundan başka sürekli bir kemmiyet olan *zaman* da böyledir : Zirâ zaman içinde, zamanla ilgili öyle bir ölçü bulunur ki bunun zaman'a olan nisbeti, tıpkı noktanın çizgiye olan nisbeti gibidir. İşte *zaman*'daki bu ölçü de *ân*'dır. *Ân*, (yânî şimdiki lahza) geçmiş zaman'la gelecek zaman arasında müşterek bir sınır teşkil eder [52].

Fârâbî, bundan sonra Aristoya uymak sûretile, m u n f a s ı l (süreksiz) kemmiyetleri inceliyor : Bu nevi kemmiyetler ortalarında kendilerinin ikiye ayıracak ve ayırdığı iki kısım arasında müşterek bir sınır olması imkansız olan kemmiyetlerdir. Buna misal olarak "on" sayısını alalım. Bunun iki parçası, meselâ "beş" ve "beş"tir. Fakat "on" sayısını meydana getiren iki tâne "beş" arasında, (meselâ çizgide bulunduğu gibi) müşterek bir sınır bulmak mümkün değildir [53]. On sayısını meydana getiren iki tâne beş arasında müşterek bir sınır

48 Farabî, *ayni eser*, 11a :19 (7—9).

49 Aristote, *Les Catégories*, 5a: 21 (1—3) = ἡ δε γραμμὴ συνεχὴς εστὶν εστὶ γαρ λαβεῖν κοῖνον ὅρον πρὸς ὃν ταμορὶα αὐτης συναπτεὶ, καὶ της επὶφανεὶας γραμμήν.

50 Farabî, *el-Makûlât*, 11a: 19 (9—12). krş. Aristote, *Les Categories*,5a ; 21 (4—6—7).

51 Aristote, *Les Categories*, 5a: 21 (3—5) : Τα γαρ τοῦ επὶπεδοῦ μορτα πρὸς τὶνα κοὶνον ὅρον συναπτεὶ.

52 Farabî, *ayni eser*, 11a : 19 (12—16). Aristote *ayni eser*, 4b : 20 (25—26) ve 21 (2—32).

53 Farabî, *ayni eser*, 11a : 20 (1—5).

bulunmadığı gibi, bunlardan her "beş" için dahî ayni şekilde bu sayıyı ikiye ayıracak ve her iki parça için müşterek olabilecek bir sınır mevcut değildir [54].

İşte bütün bu sebeblerdendir ki s a y ı 'lar süreksiz bir kemmiyettir. Üstelik diyor Farabî, *sözler* ve *lafızlar* da böylece süreksizdir. Zîrâ bir k e l i m e 'yi vücûda getiren harflerden ikisi arasında müşterek bir sınır *(hadd)* bulunamaz. Ve hattâ bir kelime içindeki harflerden her hangi birinin bu "sınır" vazifesini görmesi de düşünülemez. Çünkü eğer böyle olduğunu zannedersek, o zaman kelimenin bünyesinden bir şey eksilmiş ve binâenaleyh o kelime de değişmiş ve başka bir şey olmuş olur [55].

Burada Farabî ile Aristo arasında tertip bakımından bir fark vardır: Aristo önce *süreksiz kemmiyetleri* (sayı ve sözleri), sonra da *sürekli kemmiyetleri* (çizgi, satıh, mekân, zaman, vs.'yi) inceler. Farabî ise bunun aksine olarak önce süreklileri sonra süreksizleri ele alır. Sonra süreksiz kemmiyetler için Farabînin verdiği izâhat Aristoya benzemekle berâber onunkinden daha açıktır.

Farabî bundan sonra Aristo gibi, kemmiyetleri bir başka yönden de inceliyor : Ona göre kemmiyetlerden bâzılarının bölümleri "*birbirine nazaran karşılıklı bir durum*" arzettiği halde, bâzıları bunun aksine olarak "karşılıklı bir durum" göstermezler [56].

Bölümleri birbirine nazaran karşılıklı bir durum arzeden kemmiyetlerin hususiyeti, bölümlerinin hepsinin de "ayni zamanda" معاً var olmasındandır [57]. Farabî doğrudan doğruya Aristodan aldığı bu tarifi, şahsen şöylece açıklıyor : Böyle bir kemmiyet, içindeki parçalardan herbirini bu "bütün" içinde muayyen bir yerde bulmak mümkündür. Üstelik bu parçanın yerini tayin edince diğerlerinin de yeri muayyen olur. Bunun en iyi misali, diyor Farabi, cisimler الأجسام 'de görülmektedir. Meselâ bir insan gövdesini düşünelim : Bunda "baş" ın bir muayyen durumu vardır. İşte nasıl vucut içinde bu "baş"ın ye-

54 Farabî, *el-Makûlât*, 11a : 20 (5 vd.). Aristote, *ayni eser*, 4b : 21 (32—37).

55 Farabî, *ayni eser*, 11a: 20 (8—12).

56 Aristote, Kategoriai, (Bekker), 4b (21—22) ve ayr. 5a (15—16).

«Ετὶ δέ τα μὲν εκ θέσὶν εχοντων προς αλληλα των ἔν αὔτοῖς μορίων συνέζηκη, τα δέ οὐκ εχοντων θεσὶν».

=Krş. Farabî, *el-Makûlât*, 11a: 10 (8-13). والكم منه ماقوامه من أجزاء فيه

« لها وضع بعضها عند بعض » « ومنه ماقوامه من اجزاء فيه : « ليس لها وضع بعضها عند بعض»

57 Farabî, *ayni eser*, 11a: 20 (13—14).

rini tâyîn etmek ve göstermek mümkünse, böylece bâzı cisimlerin de bölümlerinin birbirlerine nazaran karşılıklı (yânî tertip ve düzeni bozulamayacak olan) bir intizam ve sırası olduğu söylenebilir [58].

Farabînin, meseleyi daha müşahhas bir şekilde açıklamak için kullandığı (ve üstelik Aristoda görülmeyen) bu misal, çizgi, satıh ve cisimlerin de bu sıfatta olduklarını izaha yaramaktadır.

Bundan sonra "bölümleri birbirlerine nazaran karşılıklı bir durum arzetmeyen" kemmiyetlere gelince: bunlar, *zaman, adedler* ve *sözler* gibi şeylerdir ki, yukardakilerin aksine olarak bunların cüzüleri (bölümleri) birbirine nazaran karşılıklı bir durum arzetmez veyâ Farabînin gâyet güzel bir ifâdesiyle : *Bunların cüzüleri ayni zamanda var olmazlar. Meselâ "zaman" ve "söz"ün ihtiva ettiği parçalar, ayni zamanda var olmazlar. Çünkü söz'ün ağızdan çıkan parçaları, artık gitmiştir ve onlardan sonra gelecek cüzülerle ayni zamanda (ma'an) mevcût olmalarına imkân yoktur* [59].

İşte Aristonun pek müphem şekilde ifâde ettiği bu mesele, Farabînin pek ince ve yerinde bir tahlîli olan "*zamanca berâberlik*" buluşu ile iyice vâzıhlaşmıştır.

Farabî ayni vasıfta olan *aded*'leri de böyle izah ediyor. Çünkü diyor, onların da parçaları (el-eczâ) katiyen birleşmez ve üstelik ayni zamanda mevcut olamazlar [60].

Aristonun dikkat nazarına almadığı başka bir cihet te, Farabîde şöylece mevcuttur: Sürekli kemmiyetlerde parçaların birbirine nazaran karşılıklı bir durumda bulunması bâzen tek bir yön (=*çizgi*) de, bâzen iki yönde, (=satıh) bâzen de üç yönde *(=cisim)* birden olabilir.

Filozofun bundan kasdettiği şudur : Sürekli kemmiyetler (ihtiva ettikleri cüzülerin birbirlerine göre karşılıklı bir durumda olmaları, meselâ çizgi'de görüldüğü gibi) tek bir cihet tâkîb eder. Halbuki iki cihet tâkîb ederek giderse bu, satıh ismini alır: (en ve boy cihetleri). Bunlardan başka bir cismin bölümleri (cüzüleri) üç istikâmette de gidebilir (en, boy ve derinlik), ve bu cüzüler birbirlerine nazaran karşılıklı bir durumda bulunurlar ki, bunlar da cisim'ler (el-ecsâm) dır [61].

[58] Farabî, *el-Makûlât*, 11a: 20 (15—16)-21 (1—7).
[59] Farabî, *ayni eser*, 11a: 21 (14—15)-11b: 21 (15—18).
[60] Farabî, *ayni eser*, 11b: 21 (15—18).
[61] Farabî, *ayni eser*, 11b: 22 (1—7).

Farabînin hendeseye taalluk eder gibi görünen bu açıklamaları esasında matematikçilerin b o y u t (=bu'ud) dedikleri mefhumu mantıkan tahlîl etmekten ibârettir. Başka bir deyişle filozofumuz: matematikçiler أصحاب التعاليم 'in b o y u t dedikleri mefhum, mantıktaki b i r, i k i ve ü ç cihette birbirine nazaran karşılıklı bir durum arzeden parçalarla meydana gelmiş olan "uzunluk, en ve derinlik" karşılığı olduğunu ve bu mefhumların mantıktaki kemmiyetlerden çıkarıldığını anlatmaktadır [62].

Farabî, bundan sonra cüzülerinin birbirine göre karşılıklı bir durum arzettiği *mekân'*a dair düşüncelerini daha etraflı olarak anlatmakta ve cisimlere has olan satıh'ların sonlu bulunduğunu; bu suretle kendilerinin de sonlu olduğunu ve bunun üzerine cisimlerin etrafını kuşatan ve onlara iyice intibâk eden y a k î n şeye m e k â n adının verildiğini söylemektedir. İşte bu, "*cismi ihata eden yüzey*", cismin şekli değiştikçe, kendisi de değişmiş olacaktır. Kısaca Farabî *mekân'*ı: "bir cismi kuşatan başka bir cismin içi" diye tarif etmektedir [63].

Halbûki, diyor Farabî bâzı kimseler mekân hususunda başka türlü düşünürler[64]. Meselâ içinde su dolu bir kova düşünelim: Bu kimselere göre suyun mekânı kovanın içi değil, belki bu suyu her tarafından kuşatan bir hava tabakasıdır. Şu halde bu "hava tabakası" (al-fezâ = الفضاء) bütün keyfiyetlerden ve bütün konulardan (al-mevzû) hâlî bulunan bir hacim veyâ mekândır. Ve yine bu kimselere göre, suyun hacmi, sürekli bir kemmiyettir [65]. Bu bakımdan bu kimselerin görüşünü kabul etsek dahî, m e k â n yine sürekli kemmiyetlerdendir. Üstelik cisimlerin birbirini kuşatması, birbirine intibâk etmesi bütün âlemde carî olan bir hâdisedir. Çünkü, bu hususta Aristo (*madde-sûret* telâkkîsine göre) b o ş l u k'u kabul etmez. Zâten ona göre boşluk (halâ) mantıkan mümkün değildir [66]. Binâenaleyh, fizik âleminde *boşluk* bulunmadığını söyleyen bu nazariye, esâsında Aristoya dayanmaktadır ve Farabî'ye mahsus bir görüş değildir.

62 Farabî, *el-Makûlât*, 11b: 22 (4 vd.).

63 Farabînin burada "bazı kimseler" (=قوم آخرون) dediği, herhalde Aristonun bizzat tenkit ettiği A t o m c u l a r olmalıdır. (bk. Aristote, *Physique*, (nşr. Carteron), c. II, 208b (25—27).

64 Farabî, *ayni eser*, 11b: 11 (9—13). «وقوم آخرون يرون ان مكان الماء الذى فى الاناء ليس هو مقعر الاناء بل الفضاء والبعد الذى تحيط به المقعر ... الخ ..

65 Farabî, *ayni eser*, 11b: 22 (13—16).
66 Farabî, *ayni eser*, 11b: 22 (16—18).

Farabînin burada (Aristonun göstermediği) bir delili vardır ki şudur : Muttasıl kemmiyetler, kendilerinden bir parça ile ölçüldüklerinden (yânî büyüklükleri müşahhas olup takdir edilebildiğinden) su bulunmadığı zaman kovanın içini işgâl edecek olan *hava hacmı* da, esâsında bir *kemmiyet*'tir [67]. Maamafih diyor Farabî, mekân hakkındaki bu iki ayrı gorüşün hangisinin doğru olduğu f i z i k ilmine (el-ilm ut'tabîî'ye) âit bir şeydir [68].

Şunu derhal ifâde edelim ki Farabînin bu anlattıkları esasen Aristoda bu şekliyle mevcut değildir. Fakat bunların muhtelif şekillerde Aristonun diğer eserlerinde (meselâ *Fizika*'da) münâkaşa edildiği de âşikardır. Şu halde görülüyor ki, Farabî Aristonun ele aldığı kategorileri en ufak teferruatına kadar incelemeğe gayret etmektedir. Ve anlaşılıyor ki, Aristonun yalnız Mantık ve Metafizik eserleri değil, fakat onun hâricinde kalan Fizik ve diğer eserleri de (bu mukâyese ve tedkikleri sağlayacak şekilde) filozofumuz tarafından mâlûmdur.

Farabînin kemmiyetlere dâir verdiği bilgiler konusunda bir şey daha dikkati çekiyor : *Süreksiz* (el-munfasıl) *kemmiyetler*'den bâzıları bir takım cüzülerden müteşekkildir. Meselâ : adedler ve kelimeler. İşte bu nevîden kemmiyetler kendiliklerinden (بأنفسها) ve *zâtî* olarak kemmiyettirler [69]. Fakat bunun hâricinde kalan bir takım kemmiyetler vardır ki, (meselâ renk mikdarı, hareket mikdarı, nakil (النقلة) ağırlık, hafiflik mikdarları gibi) bunlar arazî'dirler. Çünkü bunlar, kendiliklerinden var olmayıp, belki başka bir cisme tâbi (=*arazî*) olarak vardırlar. Meselâ ağırlık, hafiflik, hareket, yol vesâire gibi kemmiyetleri ele alalım. Bir yol hakkında "şu kadar uzunluktadır" derken veyâ bir renk cisimde düşünülürken, (onun arazî olarak bağlı bulunduğu cisim'-in büyüklüğü (uzaması امتداده) hesaba katılarak söylenilir. Meselâ yolun uzunluğu, onun üzerinde hareket eden bir kimsenin *(el-muntakıl)* o yol üzerinde geçirdiği uzunluk mikdarına göre ifâde edilir [70].

Aristoda başka bir şekilde ele alınan bu mesele, kemmiyetlerin mahmûl (yüklem) olması bakımından çok mühimdir. Zîrâ kemmiyetlerin hepsi de başlı başına kâim şeyler değildir. Kemmiyetler Farabîye göre *araz* olup, bir konuya yüklenen bir cevherin m i k d a r'ını göstermeğe yarayan kategori olmaktan ileri gidemez.

[67] Farabî, *el-Makûlât*, 11b: 23 (1—5).
[68] Farabî, *ayni eser*, 11b: 23 (4—5).
[69] Farabî, *ayni eser*, 11b: 23 (6—7).
[70] Farabî, *ayni eser*, 11b: 23 (8 vd.): Krş. Aristote, *Les Catégories*, (Tricot) : 5a: 23 (36—38).

Hulâsa, Farabî kemmiyetleri Aristo gibi derhal muttasıl (=sürekli) ve bir de munfasıl (=süreksiz) diye ikiye ayırmamış belki önce kemmiyetin bir tarifini vermiştir.

Yunan filozofunun bu bahiste tâkîp ettiği ve birbiri ardına sıraladığı açıklamalar Farabîda başka bir tertipte görülmektedir. Üstelik Aristodaki "kemmiyetlerin zıdları olması"nı [71] Farabî hiç zikretmemiş, fakat buna mukâbil, *mekân* hakkında Aristonun düşünceleri ile başkalarınınkini karşılaştırmış ve kemmiyetler içinde dikkate aldığı söz bölümleri olan *harfler*'in ve onların meydana getirdiği ölçülü sözlerin (*el-şi'r*) arap diline mahsus olan aruz kalıplarıyla, vezinli sözler meydana getirdiğini veyâ onları "takdir etmek" (التقدير) gibi hususiyetleri olduğunu anlatmakla Aristodan ayrılmış görünüyor. Fakat bu ayrılık Farabîde prensip ayrıldığı değil, (şimdiye kadar göze çarptığı gibi) sâdece teferruatta kalan bir ayrılıktır.

Bu arada zikredilmesi çok mühim olan bir şey daha vardır: Aristo, kemmiyetler içinde "bölümleri karşılıklı bir durum gösteren" ve bunun aksine olarak "bölümleri karşılıklı bir durum göstermeyen" ler bulunduğunu söylüyor. Fakat itirâf etmeli ki, grek filozofunun Organon'da bahis konusu ettiği bu husus pek iyi anlaşılmamaktadır. Halbûki Farabî buradaki güçlükleri ufak bir açıklama ile anlaşılabilir bir hâle getirmiştir. Şöyle ki :

Çizgi, mekân, satıh gibi kemmiyetlerin ihtivâ ettikleri cüzüler, birbirine nazaran karşılıklı bir durum arzederler. Fakat bunları, karşılıklı bir durumda cüzüler ihtivâ etmeyen diğer kemmiyetler olan aded, zaman ve sözler'den ayıran husus, evvelkilerin (yânî cisimler ve satıhlar vs.) bir "ayni zamanda var olmak" (= موجودة معاً) hususiyetleri olmasıdır. Oysaki bu, "zaman kemmiyeti"nde yoktur. Zaman ve söz'lerin cüzüleri, Farabîye göre ayni zamanda mevcut değildirler. Meselâ sözün bir kısmı söylendi mi, artık ondan sonra gelecek kısmın bu cüzülerle berâber ve ayni zamanda var olmaları mümkün olmayacaktır.

Netice şudur: Farabî, *kemmiyet kategorisi*'nin evvelâ tarifini vermekte ve Aristoda bulunmayan bir açıklık ile işe başlamaktadır. Aristo ise, konuya derhal *kemmiyetler*'in ikiye ayrılmasıyla girmektedir. (bk. br. s. 24—26). Fakat diğer konularda Farabî, Aristoyu takib ede-

[71] **Bu hususta tafsîlât için bk. Aristote,** ***Les Catégories*****, (Tricot) 5b : 23 (1—35)-6a: 26 (1—35).**

rek, onun verdiği misâllere bağlanıyor. Ancak, grekçenin bünyesi dışında kalan ve sâdece arapçaya mahsus olan bazı izahlar (bk. br. s. 26), Farabînin orijinal bir yönü mânâsına gelmemelidir. Teferruâtta kalan tertib ve tasnif farkları dahi (bk. br. s. 28) bu çerçeveye girer. Fakat geometri ile alâkalı bazı izahlar (bk. s. 28--29), Aristoda mevcut olmadığı için (bk.br. s. 29); ayrıca Aristo'da aranlık bazı meseleler, onun tarafından kolay bir ifâde kazandığı için, Farabî bu konuda sağlam bir mantık formasyonuna sahib görünür.

KEYFİYET

(Nitelik)

Keyfiyet (الكيفية = gr. το ποìον = qualitas) kategorisi, Aristonun kitabında "İzâfetler"den sonra zikredildiği halde, Farabîde "İzafetler" den önce ele alınmıştır. Biz de burada Farabînin tertibine uyarak bu kategorinin, her iki filozoftaki müşterek ve ayrı olan taraftarlarını inceleyeceğiz.

Bilindiği gibi, Aristoya göre "keyfiyet" : *bir şeyin kendi kendisiyle nasıl olduğu ifâde edilen terimdir* [71*]. Yalnız yunan filozofuna göre m ü c e r r e d (ποìότης) ve bir de m ü ş a h h a s (ποíóν) olmak üzere iki türlü keyfiyet mevcuttur [72].

Farabîye göre ise keyfiyet umûmî bir şekilde f e r t'ler hakkında "nasıldır" sualine cevap olarak açıklanan durumlar (=الهيئات) 'dan ibârettir. Yâni bir f e r t hakkında "bu nasıldır?" diye sorulduğunda verilen c e v a p sâyesinde keyfiyet kategorisi meydana çıkar. Keyfiyette diyor Farabî, "fertler hakkında" dememiz şarttır. Çünkü keyfiyet'leri f a s l'lar(الفصل)dan ayırt etmek lâzımdır. Bilindiği gibi f a s l' lar dahî birer keyfiyettir, amâ bunlar "nevîler" hakkında bu nasıldır? sualine verilen cevapta bulunurlar [73].

71* Aristote, Kategoriai, (Bekker), 8b: (25) = Tricot terc. s. 42: «ποìοηтα δέ λὲγω καθ'ηv ποíoí εἰναὶ λεγονταὶ».

72 Aristote, *Les Catégories*., (Tricot), s. 42, not. 1.

73 Farabî, *el-Makûlât*, 12a: 24 (5—8). Şuna da işâret edelim ki, Aristoda, bir *nev'î* diğerinden ayıran *fasıl*'lar *(differencia specifica)* "keyfiyet kategorisi"ne bağlatıldığı halde, ayni şey *Kategoriler* kitabında (bk. 3a, 21) ve bir de *Topikler*'de (bk. I; 4, 101b, 18) doğrudan doğruya "cevher"e âit gibi gösterilmiştir. Krş. Aristote, (Tricot terc.) *Métaphysique*, c. I, s. 291, not. I.). İşte Farabînin *cevher*'e bağlı keyfiyetler-

Şu halde Farabîye göre fertler hakkındaki keyfiyet ile nevîler hakkında olan keyfiyet -ki buna *fasl* adını veriyoruz- birbirinden farklıdır. Bunlardan birincisi cevhere bağlı olan fertler hakkında tasdik edildiği halde, ikincisi nevîler hakkında tasdik olunurlar.

İmdi, Farabî 'ye göre, tıpkı Aristo gibi, bu isim altında nihayetsiz keyfiyetler sayılabilirse de [74], bunlar başlıca dört sınıf halinde toplamıştır [75].

a - *Meleke ve Hal* : (= الملكة والحال =gr. εζίς καὶ δὶαθεσὶς)

b - *Tabîî Kuvvet ve Kuvvetsizlik* : (= قوة طبيعية لا قوة طبيعية gr. δυναμὶν φυσὶκήν ἤ αδυνανίν) : = Noksanlar ve kemâllere dair.

c - *İnfialî Keyfiyetler ve İnfialler* : (والانفعالات الكيفيات الانفعالية gr. παθητὶκαὶ ποὶότητες καὶ παθη).

d - *Kemmiyet bakımından Keyfiyetler* : الكيفية التي هي في الكم بما) (= هي كمية

Şimdi bu keyfiyet nevîlerini sırasıyla görelim :

a) Meleke ve Hâl

Meleke ve Hâl (= εζὶς καὶ δὶαθεσὶς) bunlardan birincisidir. Mânâsı, ruhta ve canlı varlıklarda, her çeşit *hey'et* (şekil, sûret vs.) demektir. İmdi, nefiste (yânî insan ruhunda) bulunan bu *hey'et*'lerden bir kısmı, *irâde*'ye tâbidir. Meselâ, sanat öğrenmek, bilgi edinmek, ahlâk ve buna benzer şeyler . . . Fakat diğer bir kısım rûhî hey'etler (=psişik keyfiyetler) ise *insan tabîat'ında* (yaratılışında) *tâbîî olarak bulunan bilgiler*'dir. Meselâ doğuştan bilgiler (=İlk prensipler=msl. parça'nın bütün'den küçük olduğuna dair bilgimiz) ve insan yaratılışındaki ahlâkî umdeler böyledir. Hattâ Farabî'ye göre, bâzı hayvanlardaki *tabîî kabiliyetler* (meselâ bâzı örümceklerin ağ örmesi) dahi, *Meleke ve Hal* denilen keyfiyetlere girer [76].

İmdi, (canlı olması bakımından) canlı varlıklarda *sıhhat* ve *hasta-*

le, *nevîlere* bağlı keyfiyetleri (=fasılıları) birbirinden ayırmasının menşei bu olmalıdır. Bu hususta tafsîlât için bk. Aristote, *Metaphysique*, (Tricot) Δ, 14, 1020 b. (1—25).

[74] Aristote, *Les Catégories.*, 10a: 49 (25—27).

[75] Farabî, *el-Makûlât*, 12a (aş. bk.)

[76] Farabî, *ayni eser*, 12a: 24 (9) ve (12—15) — 25 (1—2).

lık gibi hey'etler (yani keyfiyetler), tam mânasıyla *yerleşmiş* ve kaybolmaları güçleşmiş olursa bunlara *meleke* adı verilir. Fakat, bunlar gelip-geçici (yani *yerleşmemiş*) iseler, buna meleke değil, belki *hâl* ismini vermek lâzımdır [77]. İşte Farabî, bu hususta Aristoteles ile kendi arasındaki bir ayrılık noktasına dokunuyor ve grek filozofunun bazen umûmî olarak *hâl* sözünü, hem *yerleşmiş* hem de *yerleşmemiş* prişik keyfiyetler hakkında, fark gözetmeksizin kullandığına işaret ediyor [78]. Gerçekten de Aristo, hallerin ayni zamanda meleke (istidad) demek olduğunu fakat melekelerin (istidadların) zorunlu bir şekilde h a l olamıyacağını söylüyor. Çünkü yunan filozofuna göre bir takım hallere (itiyadlara) sâhip olmak ayni zamanda onlara karşı bir meleke'ye de (istidada da) sâhip olmak mânâsına gelir [79]. İşte Farabînin de tenkid ettiği nokta buradadır. Çünkü ona göre h a l (=îṭiyad) bir irâde'ye tâbî olduğu halde, m e l e k e (istidad), fıtrî birşeydir.

b) Tabîî Kuvvet - Tabîî Kuvvetsizlik

Kemmiyet'lerin ikinci cinsi Farabînin tabiriyle "*tabîî bir kuvvet*" ve "*kuvvetsizlik*" ten ibâretttir (aş. bk.). Fakat filozof bu tabiri bizzat Aristodan almış görünüyor. Çünkü o da aynen "*tabîî bir kâbiliyet ve kabiliyetsizlik*'e göre söylenen her şey" (=gr. κατα δυναμὶν ἤ αδυναμὶν λεγετὰι) kelimelerini kullanmaktadır [80].

Farabîye göre kemmiyetin bu türlüsünde nevîler arasında tezad bulunur. Yânî bunlardan birisi "tabîî bir kabiliyet" altında ise, diğeri "kabiliyetsizlik" tahtında olur. Meselâ "sertlik" ve "yumuşaklık" bunlara birer misaldir : sertlik, tabîî bir kuvvet (kabiliyet) ; yumuşaklık ise, "kuvvetsizlik" (kâbiliyetsizlik) tahtında bulunur.

Şu halde bu çeşit keyfiyetler, Keyfiyetlerin ikinci tâli gurubudur. Bu da *tabîî güç* (meselâ : sertlik) ve *tabîî güçsüzlük* (meselâ yumuşaklık) diye ikiye ayrılmaktadır. İmdi, bu durumda, *tabîî güç* deyimi,

77 Farabî, *ayni eser*, 12a: 25 (3—4).

78 Farabî, *ayni eser*, 12a: 25 (5—8).

79 Aristote, *Les Catégories*, 9a: 43 (10—14) ayr. Aristote, *Metaphysique*, (Tricot) : Δ, 14. "*Disposition*" bahsi. Aristote, *Metaphysiqne*, c. I, s. 28, not. 3 : "εζὶς" yâni *oluş şekli = durum*. Tricot 'ya göre bu terim bâzen -fakat, her zaman değil- "Δὶαθεσὶς" *(=meleke)*'den ayırt edilmiştir. Fakat mütercime göre bunların ikisi de birer *keyfiyet*'tir ; krş. Farabî, *göst. yer*.

80 Aristote, *Catégoriai*, (Bekker), 9a (16).

Farabî tarafından *tabîî istidâdlar* mânâsında kullanılıyor ki, bu sâyede cismâni varlıklar *kolayca tesir eder fakat zor şekilde tesir altında kalır.* (Meselâ cisimlerdeki sertlik, katılık böyledir). Yine Farabîye göre *tabîî güçsüzlük* (meselâ yumuşaklık) dahi, *tabîî istidâd* sayılır fakat (yukardakinin aksine) bu sefer *kolayca tesir kabûl eder fakat zor şekilde tesir edebilir*[81].

Bunlara, *şiddet ve zaaf*'ı misâl olarak gösteren Farabî diyor ki: " . . . . *Şiddet, tabîî bir istîdâdtır, çünkü bu, kolayca tesir eder fakat zor olarak tesir kabûl eder. Zaaf (zayıflık) dahi tabîî bir istidâd'tır: Bu, zor tesir eder, kolay tesir altında kalır*". İşte böylece Farabî'ye göre insan bedeninde bulunan tâbîî istidadlar (yâni bâzı keyfiyetler), meselâ güreş, boks vs. birer tâbîî güçtür, fakat bu gibi şeyleri öğrenmek ve ustalık kazanmak ise, bu sınıfa değil, ancak "*meleke ve hal*" nev'ine (yk. bk.) girer. Çünkü meleke, zihni bir san'at olup, ancak itiyâd (=alışkanlık) ile meydana gelir. Bedenî istidadlar da böyledir. Çünkü bedende, bu sâyede herhangi bir mârifet (صناعة) inkişaf eder (يجود به) yeter ki bu istidât, fıtrî ve tâbîî olsun. Şu kadar var ki bu ,'*mârifet*''in (yânî *exercise*'in) kendisi, keyfiyetlerin ilk tâlî gurubu olan *meleke*'ye dahildir[82].

c) İnfiâli (Passif) Keyfîyetler

İnfiâlî (passif) keyfiyetler ise, üçüncü gurubu teşkil eder. Ve bu da iki kısım ihtivâ eder. Bir kısmı, duyularla kavranan şeylerde, yânî *cisimlerde* bulunan keyfiyetlerdir: Meselâ *renkler, kokular* vs. Diğer kısmı ise, *nefs*'te (yânî ruhta) bulunan keyfiyetlerdir: Meselâ, *öfke, merhamet, korku* ve buna benzer *ruhânî arazlar* gibi: İşte bunlar arasında, çabuk zâil olanlara *infiâli keyfiyetler*, fakat zor veya yavaş kaybolanlara da bunun *cins ismi* adı verilir. Maamafih diyor Farabî, burada bahis konusu her iki infiâli keyfiyete Aristoteles, (παθη) ayni ism yâni infiâl adını vermektedir[83].

Duyularla kavranan varlıklarda (yânî cisimlerde) bulunan *infiâli*

[81] Farabî, *ayni eser*, 12a : 25 (8—13): Farabî, bu nevi açıklamayı, Aristo'dun almış görünüyor. Krş. *Les Catégories* (Tricot) 9a: 44 (24—26).

[82] Farabî, *ayni eser*, 12a: 25 (15—18) — 26 (1—3).

[83] Farabî, *ayni eser*, 12b: 26 (3—12): Aristo buna παθετὶκαὶ ποἱοτητες καὶ παθη diyor: *Kategoriai (*Bekker*)* 9a (28—29).

(passif) keyfiyetlere bu isim verilir. Çünkü onlar, kendilerini hissettiğimiz duyularımızda bir infiâl (etki=passion) yani onları *hissettiğimiz* anda, bir *eser* (tesir) meydana getirirler. Meselâ *lezzetler,* dil ve damak üzerinde, *acı şeyler*'in bıraktığı cinsten *tesirler* bırakır. Ayni şekilde güzel kokular, dimağımızda yaşlık ve kuruluk gibi izler bırakır [84].

Başka bir misal ile : *Sıcaklık* ve *soğukluk* : bunlardan her biri de, onları dokunma duyumuzla sıcak veya soğuk olarak idrak ettiğimiz zaman, ilgili duyu organımızda bir etki bıraktıkları için, kendilerine *infiâli keyfiyet* adını verilir. Çünkü bunların cisimlerde hâdis olması, kendi varlıklarından *önce* gelen bâzı *infiâller*'e tâbidir. Meselâ, *utanma* sırasında insanın *kızarması* böyledir. Çünkü *utanç,* ruhta hâdis olan (sonradan meydana gelen) bir araz'dır. İşte bu hiss'in arkasından cisimde hâdis olan bir renk (yânî kızarma) gelir. Başka bir misâl daha verelim : Korkudan meydana gelen safra (sararma) dahi böyledir [85].

İmdi, Farabîye göre "rûhî arazlar"ın bu cins'e (yânî keyfiyet kategorisine) sokulması, *infiâli* olmalarındandır, yoksa bunlar *meleke ve hal*'e (yk. bk.) âit değildir. Fakat bu nevî "rûhî arazlar", alışkanlık hâline gelirse, o zaman "meleke ve hâl" sınıfına girerler [86].

d) Kemmiyet Nevilerinde Bulunan Keyfiyetler

Kemmiyet nevîlerinde bulunan keyfiyetler ise, keyfiyetlerde dördüncü tali (mutavassıt) nevîdir. Meselâ, çizgilerde düzlük ve eğrilik ; yahut eğri çizgilerde iç veya dışa bükük oluş böyledir [87]. Adedlerde *tek* veya *çift* oluş dahi, bu nev'e girer. Ancak *pürüzlülük* (الخشونة) ve bunun zıddı olan mülâyemet (düzlük) acaba bu cinse mi dahildir? yoksa *Vaz'* (Durum) kategorisine mi dahildir ? konusunda şübhe vardır. Çünkü *pürüzlülük,* bir cisimde bazı cüzü'lerin daha yüksek, bâzılarının daha alçak olmasıdır. Fakat düz (أملس) satıh ise, cüzüleri birbirine müsâvi olandır. Farabî'ye göre, bütün bu tarifler yanlıştır ve bu sebebledir ki, *pürüzlü* ile *düz* keyfiyetler, *Vaz* (=Durum) kategorisine sokulmuşlardır [88].

[84] Farabî, *ayni eser,* 12b : 26 (13—16) — 27 (1).

[85] Farabî, *ayni eser,* 12b : 27 (2—6 vd.) ; krş, Aristote, *Catégoriai* (Bekker) 10a: 48 (12—13).

[86] Farabî, *ayni eser,* 12b : 27 (9—15),

[87] Farabî, *ayni eser,* 12b ; 27 (16—17).

[88] Farabî, *ayni eser,* 12b : — 13a : 28 (3—8) vd.

Maamafih ayni şübhe, tekâsuf (condensation) ve bir de tahalhül (çözülme) için dahi mevcuttur. (Bir keyfiyet olarak) çözülme (تخلخل) meselâ bir kumaşın seyrek olması ve tekâsuf ise fakat sık dokunması mânâsında ise, *Vaz* (=Durum) kategorisine girerler. Çünkü burada cüzü'ler birbirinden *uzaklaşmakta ve onların aralarına yabancı cisimler girmekte'dir. Tekâsufte ise: (cüzülerin) birbirine yaklaşması olduğu için, garip (yabancı) cisimler, aradan çıkmakta ve böylece (o nesnenin) cüzüleri birbirine yaklaşıp, temas etmektedir* [89]. Farabîye göre tekâsüf'ten maksat, şayet *suyun donması* gibi bir şeyse, bu *keyfiyet* kategorisine dahildir. Çünkü bu durumda araya garib (yânî yabancı) cüzü'lerin girmesi zorlaşır ve suyun cüzüleri, birbirine yaklaşır. Bu durumda, suyun hacmi, donmazdan (yânî tekasüf etmezden) önceki halinden daha az değildir: Tahalhül'e (yânî çözülmeğe) gelince: bu da, şayet *buzun erimesi* mânâsında ise, keza *keyfiyet* kategorisine girer. Çünkü bu durumda, cüzüleri birbirinde ayrılan buz'un, (su haline gelirken) cüzüleri arasına başka cisimler, meselâ *hava* vs. gibi başka bir yabancı cisim giriyor değildir. Zira, buz eridikten sonra, mikdarı (hacmi) çoğalmıyor [90]. Netice şudur : Farabîye göre tekasüf ve tahalhul, herşeye rağmen *keyfiyet* kategorisine dahildir, ancak burada bahis konusu dördüncü sınıfa değil belki daha çok ikinci sınıfa (yânî tabiî güç ve güçsüzlük sınıfına) girebilir. Zira, *tekâsûf*, bir *istidâd* gibidir : infiâli *zordur*. *Tahalhul*'ün ise infiâli kolaydır [91].

Aristo ise keyfiyetin bu cinsini : "her varlığa âit şekil" (=ἡ περὶ ἕκαστον ὕπαρχουσα μορφή), diye tarif etmiştir [92] ki, Farabînin deyimine nazaran bu sonuncusu nisbeten kapalı bir mâna taşır.

Farabî, bu hususta Aristoda müphem kalan bir meseleye daha ışık tutuyor : Aristo pürüzlü ve düz (το τραχυ καὶ το λεῖον) taayyünlerininin zâhiren keyfiyete yabancı gibi durduklarını ve bunların bir d u r u m (=το κεῖσθαὶ) ifâde eder gibi olduklarını anlatıyor [93].

Bundan başka Aristoda olmayan bir şekilde Farabî, keyfiyetlerin bu sonuncu cinsi münâsebetiyle cisimleri "tekâsüf" ve "tahalhul"e göre dört kısma ayırmaktadır.

89 Farabî, *ayni eser*, 13a: 28 (13—18) — 29 (1).
90 Farabî, *ayni eser*, 13a : 29 (2—6) vd.
91 Farabî, *ayni eser*, 13a : 29 (7—10) vd.
92 Aristote, *Catêgoriai*, (Bekker), 10a (12)
93 Aristote, *Les Catégories*, 10a : 48 17-20

a - Taşlar : Mütekâsif (sık) ve katı'dır (=sulb)

b - Cam vs. : Mütehalhil (seyrek) ve katı'dır.

c - Koyu sisler, bulutlar : Mütehalhil (seyrek)'tir, ve katı değildir.

d - Hava, su vs. : Mütehalhil (seyrek)'tir ve katı değildir [94].

Aristoda olmayan bu açıklamalara mukabil, Farabî de yunan filozofunun bahsettiği bazı şeyleri, meselâ keyfiyetlerin zıd oluşunu [95], çokluk ve azlık kabul etmesini [96], izâfetlere benzemesini [97], dikkat nazârına almamıştır.

İ Z Â F E T

İzâfet (الاضافة = gr. προς τὶ = *relatio*) Aristo kategorileri arasında "*kemmiyet*"i tâkîp ettiği halde Farabîde "*keyfiyet*" ten sonraya bırakılmıştır. Bu kategori "*O, onun nesidir ?*" suâline verilen cevapta bulunur.

Esâsen izâfet deyince mukâyese fikrinden çıkan her fikir, veyâ diğer bir vak'adan çıkan her vak'a anlaşılır [98]. Meselâ "*Hasan Ahmed' in oğludur*" önermesinde, "*Hasan, Ahmed*" kelimeleri bir yana bırakılacak olur ve bunları bir araya getiren *râbıta*'nın şekli incelenirse, işte bu şekl'e izâfet adı verilir [99].

Aristo bunu şöyle tarif ediyor : "*İzâfet, bütün varlığı başka bir varlığa bağlı veyâ herhangi bir şekilde başka bir şeye taalluk etmiş olan şeye denir*" [100]. Farabînin tarifine göre İzâfet ise, "*biri diğerine kıyas ile söylenen iki şey arasında ayniyle ve kendisiyle vâkî bir nisbettir*" [101]. Öyleki bu nisbet'de iki had'ten birincisi alınıp, ikinciye kıyâs ile söylendiği gibi ; bu sefer de ikincisi ele alınıp birinciye kıyâs ile söylenebilsin. Birbirine *konu* olan ve bir *nisbet* sebebiyle diğerine göre söylenmekte olan bu iki had "*Muzâf*" ve "*Mütezâf*" ismini alırlar [102].

94 Farabî, *el-Makûlât*, 13a: 29 (10—12)
95 Aristote, *Les Caiégories*, 10b : 50 (12-25)
96 Aristote, *ayni eser*, 10b : 51 (25-29)
97 Aristote, *ayni eser*, 11a : 53 (20-32) ve 11a : 54 (33-37)
98 H. Ziyâ Ülken, *Mant. Tar.* s. 36.
99 İsmâil Fennî, *Lûgatçe-i felsefe*, "relation madd." s. 595.
100 Aristote, *Les Gatégories*, 6 a: 29 (26—38
101 Farabî, *ayni eser*, 13 a: 29(14)
102 Farabî, *ayni eser*, 13: 29 (15—16) — 30 (1—2)

İzâfetlerde iki had'ten birincisi diğerine nisbet edilirken, bu arada *nisbet* edatlarından birisi kullanılır. Meselâ "... *den*" (من), ".... *ye*" (الى), ve bir de "...*ile*" (مع) gibi edatlar [103]. Farabî burada her nekadar misal vermezse de onun bunlardan kasdettiği şudur: Meselâ "Ali, Ahmed'den büyüktür", veya "Ali, Ahmed'e göre çalışkandır", ve nihâyet "Alî, Ahmed kadar çalışkandır" diyebiliriz.

Farabîde görülen bu açıklama, Aristoda daha umumî olarak ele alınmış bulunmaktadır. Yunan filozofu sâdece "*birbirine kıyasla iki şeyden birinin daha büyük veyâ birçok şeyler arasında bir şeyin en büyük olduğunu*" söylerken ayni şeyi kasdetmiştir [104].

Farabîye göre, izâfet kategorisinde bu nisbet'i temîn etmek için iki had'ten birinin kendisine âit veyâ (kendisinden müştak) bir ismi olması lâzımdır. Meselâ *baba-oğul* hadlerini ele alalım: Burada öyle bir nisbet mevcuttur ki, "*baba*" hakkında "*oğulun babasıdır*" diyebildiğimiz gibi, "*oğul*" hakkında da "*babanın oğludur*" diyebileceğiz. Buradaki izâfette hadlerden birincisi diğeri için s ı f a t olarak alındığında buna "*babalık*", ikincisi de önceki için sıfat olarak alındığında buna da "*oğulluk*" adı verilecektir [105].

Baba-oğul misali ayni şekilde "köle-efendi" izâfetinde de görülmektedir. Yânî "*köle*" hakkında "*efendinin kölesidir*" dendiği gibi, "*efendi*" hakkında da "*kölenin efendisidir*" denilebilir [106].

Farabîye göre izâfet sınıflarına konu olan şeyler, diğer bazı yüksek Cins'lere (kategorilere) de konu olabilir. Meselâ :

a - *Cevher*'e konu olabilir: Zeyd ve Amr gibi ki, *babalık* ve *oğulluk* için iki konudurlar.

b - *Kemmiyet* kategorisine konu olabilirler : Meselâ üç ve a l t ı münâsebetinde, "*üç altının yarısıdır*"; ve "altı" hakkında da "*altı, üç'ün iki mislidir*" diyebiliriz [107].

Farabî burada mühim bir noktaya işâret ediyor: Ona göre *cevher* kategorisine konu olan "kul" (العبد) ve "efendi" (المولى) dahî ayni

103 Farabî, *el-Makûlât*, 13 a: 30 (2—3)
104 Aristote, *Les Catégories*, 6 a: 29 (38—40)
105 Farabî, *ayni eser*, 13 a: 30 (3—9)
106 Farabî, *ayni eser*, 13 b: 30 (9)
107 Farabî, *ayni eser* 13 b: 30 (9—12)

şekildedir. Yanlız bunlar başka bir cinse dâhil olmaları haysiyetiyle kendilerine delâlet eden isimleriyle ele alınırlarsa, o zaman birbirine *muzâf* olmazlar. Bu takdirde bunlardan her biri izâfet nevîlerinden her hangi birisiyle muttasıf olmaksızın, diğeriyle k ı y â s edilebilir. Sözgelimi bunun en iyi misali şunda görülmektedir : Bu konu hakkında "*beyazlık*" veyâ diğer herhangi bir *renk*, o konuya sıfat olmadıkça "*renkli*" veyâ "*beyazdır*" diyemeyiz. O. konuya renkli veyâ beyaz diyebilmemiz için, ancak beyaz'ın veyâ diğer herhangi bir rengin ona sıfat olması lâzımdır [108].

Muzâf ve *mütezâf*'tan herbiri, diğerine kıyas edildiği zaman, bâzı n i s b e t harflerini kullanmak lâzımdır. Çünkü iki had'ten herbirinin -başka bir cins altında bulunması haysiyetile- kendisine mahsus bir mâhiyeti vardır. Yânî bunlardan herbirinin *kendisine mahsus olan mâhiyeti*'nin, diğer haddin mâhiyetine k ı y â s sûretile söylenebilmesi icâb etmektedir. Aksi takdirde mâhiyetleriyle alınan iki had, izâfet kategorisine giremezler [109].

İmdi bunlardan da anlaşılıyor ki, *iki muzâf*, öyle *iki had*'tir ki, bunlardan her birinin *mâhiyeti*, herhangi bir izâfet yoluyla, diğerine k ı y a s suretile ifâde edilmektedir. İşte diyor Farabî, Aristonun da dediği gibi, bu husus izâfet hâlinde olan şeylerin kâfî bir tarifini teşkil eder [110]. Ve bu sebeble mâhiyet ve varlıkları hususunda iki haddin, herhangi bir sûretle izâfete girmeleri, (yânî birbirlerine izâfe e d i l e b i l m e l e r i) şarttır. Çünkü böyle olmazsa iki had birbirine muzâf sayılamazlar. Bu takdirde ise, diyor Farabî izâfet halinde olmaları sebebile böyle iki haddin isimleri, kendilerine delâlet etmelidir [111].

Muzâfların bâzı hususiyetleri

a - Muzaflarda, iki had 'ten birincisinin diğerinden ayrı (مباين) bir terim olması lâzımdır. Meselâ "baba-oğul" veyâ "efendi-köle" göreliklerinden olduğu gibi . . . Yâhut ta :

b - Bu iki haddin ayni ve tek olması da câizdir. Meselâ "dost-arkadaş" (الصديق والشريك) gibi . . . Yâhut ta :

c - Bu iki had'tin biri diğerinden müştak (derivée) de olabilir. Meselâ "ilim - malûm" (= العلم والمعلوم) gibi . . . Yâhut ta :

108 Farabî, *el-Makûlât*, 13 b: 30 (14—17)
109 Farabî, *ayni eser*, 13b : 31 (1 vd.).
110 Farabî, *ayni eser*, 13b : 31 (3—9).
111 Farabî, *ayni eser*, 13b : 31 (9—vd.)

d - İzâfet nisbeti, her iki had için s ı f a t olarak kullanılabilir, zîrâ böyle bir nisbet, bizzat "nisbet" isminden müştak (derivée) iki had yerine geçebilir. Meselâ m ü l k (الملك) lafzından çıkmış olarak: Mâlik ve Memlûk (المالك والمملوك) terimleri arasındaki bu nisbeti temîn eden bir isimdir. Ve en nihayet :

e - Muzâf olabilmeleri için iki had arasında belli (مشهور) bir isim bulunmazsa, o zaman mantıkçılar (الجمهور) bu iki hadde delâlet eden bir isim kullanırlar ve bunlara nisbet harflerinden birini ilâve (يقرنون) ederler. Meselâ "*bu el, insan elidir*" dendiği zaman, buradaki "el" (اليد) muzaf olması bakımından ne kendisine ne de insan'a delâlet ediyor değildir [112]. Ayni sûrette muzaf olan iki had'ten birisi için ona delâlet edecek bir isim bulunmadığı zaman da, başka bir cins altında bulunanın ismi alınır ve bundaki yakînî olan izâfetin ismi, bir *nisbet olarak* kullanılır [113].

Farabînin yukarıda dört madde sıraladığımız bu açıklamalarından bir kısmı, hemen aynen denebilecek şekilde Aristo da vardır. Meselâ (a) maddesindeki "*hadlerin birbirinden a y r ı* (مباين) olması [114], ayrıca (e) maddesinde, Farabînin "*m e ş h u r*" (= مشهور) tâbiri, Aristoda: "*üzerinde, herkesin uyuştuğu lafız*" (= προς αντίστρέφοντα λεγομενών) şeklinde geçiyor [115]. Ve yine buradaki, "*bu el, insanın elidir*" açıklaması da Aristoda vardır [116].

İmdi, Farabîye göre (b, c, d, e) maddelerinde izah edilen izâfetler hakikî (= بالحقيقة) muzâf olmayıp, *muzâf zannını veren* şeylerdir [117].

Farabî, yine Aristoya dayanmak sûretiyle muzaflarda bâzı esaslı hususiyetlere temas ediyor : Buna göre,

f - Muzaf ve Mütezâf, birbirlerine *tekâfü* (= بالتكافؤ = kâfî gelme) sûretile ircâ edilebilirler. Meselâ *baba-oğul* izâfetinde olduğu gibi . . . Çünkü "baba" hakkında : "*oğul'un babasıdır*" ; "oğul" hakkında da : "*baba'nın oğlu'dur*" diyebiliriz [118].

112 Farabî, *el-Makûlât*, 13b: 31 (13—15)—32 (1—8)
113 Farabî, *ayni eser*, 13b: 32 (9—10)
114 Krş. Aristote, *Les Catégories*, 6b: 31 (27—30)
115 Krş. Aristote, *ayni; eser* 7a: 34 (26)
116 Krş. Aristote, *ayni eser*, 8a : 38 (19)
117 Farabî, *ayni eser*, 13b-14a: 32 (11-13)
118 Farabî, *ayni eser*, 14a: 33 (1—2

Farabînin burada "tekâfü" sözüyle kasdettiği şey her halde Aristonun "bağlaşma" (αντίστροφή) adını verdiği ve izâfette iki haddin birbirine kifâyet etmesi olmalıdır [119].

Halbuki diyor Farabî, "insan-köle" izafetini düşünecek olursak, burada: *köle*: *insan'ın kölesidir* denilebildiği halde; *insan, kölenin insanıdır* denilemez. Ayni şekilde: *dümen, geminin dümenidir* denildiği halde; *gemi, dümenin gemisidir* diyemeyiz.

Zâten Aristoda bulunan bu hususu, Farabî açıklamak için bizzat Aristonun ismini zikretmek suretile ve ona dayanarak izah ediyor:

Aristoya gore bir izâfeti münâsip bir tarzda anlatmak için bir isim bulunmazsa, o zaman bu hususta bir isim meydana getirmek (ان يشتق) *gerekir. Meselâ d ü m e n 'i gemiye göre'li olarak koymak, izâfeti doğru olarak belirtmek değildir. Bu sebeble, bu nevî izafetlerde tekâfü (-yânî Aristonun deyimi ile: bağlaşma=correlation) yoktur, Zîrâ "dümen" geminin dümenidir" dendiği halde, "gemi, dümenin gemisidir" denilemez. Çünkü bâzı gemilerin dümen'i olmadığı düşünülürse böyle bir izâfetin uygunluğu ancak, "dümen, dümenlinin (=dümenli geminin) dümenidir" ifâdesini kullanarak mümkün olacaktır. Ve bu takdirde bu ikisi, t e k â f ü (bağlaşma) suretiyle birbirlerine ircâ edilebilirler* [120].

g - Muzafların başka bir hususiyeti de her iki had' için bir z a m a n d a ş l ı k (= وجودهما معاً) olmasıdır. Farabînin Aristodan aldığı bu meseleye göre [121], meselâ "köle-efendi" hadleri, görelik olarak berâberce ve ayni zamanda vardırlar. Bunlardan biri diğerinden ne öncedir, ne de sonra . . [122].

h - Bu nevîden gerçek izâfetlerde, had'ler birbirlerini tard edebilirler. (تطرد). Bu meselede Aristo ise, "birbirlerini yok edebilirler" ifâdesini kullanıyor. Yânî "köle" yoksa, "efendi" de yoktur. Ve aksine, efendi yoksa köle de yoktur [123]. Fakat diyor Farabî, muzaf olan iki haddin bâzan zamanca beraberliği olmayabilir: Bu iki had'ten birisi " kuvve halinde " (بالقوة = en puissance) diğeri ise, "fiil halinde" (بالفعل = en acte) olarak alınırsa: fi'len mevcut olan diğerinden s o n r a

119 Aristote, *ayni eser*, 7a; 32 (4)-33 (20) vd.

120 Farabî, *el-Makûlât*, 14a: 32 (13-15) krş. Aristote, *Les Catégories*, (Tricot) 7a: 33 (7—15)

121 Aristote, *ayni eser*, 7b: 35 (17)

122 Farabî, *ayni eser*, 14a: 33 (10—12).

123 Aristote, *ayni eser*, 7b: 35 (16)

(= متأخر) olur. Meselâ, ilim ve mâlûm (bilgi ve bilinen (= العلم والمعلوم): İşte burada, zannedilir ki, bunların berâberce bulunmaları lâzım değil, (yâni bunlar zamanca berâberlik içinde değil)dir. Zîrâ bilinmiş olan şey (bilgi = المعلوم) bilmekten önce (متقدماً) vardır [124].

Bu misale uyarak ve Aristoda bulunan bir şekilde Farabî "*duyulur-şey*"in bizim ihsaslarımızdan önce var olduğunu söylemektedir [125].

İşte diyor Farabî ma'lûm (المعلوم = bilinmiş olan şey) kuvve hâlinde ele alınırsa, bu onu fi'len bilmemizden önce (= متقدماً) dir. Fakat o henüz kuvve hâlinde bilinmezden önce var olmadığı gibi, şey'den sonra (müteahhir) dahî değildir [126]. İşte mahsûs olan (duyulur şey) de böylece onu filî olarak bilmemizden önce (mütekaddim) dir. Fakat *kuvve halindeki bilgimiz*, bilinen'den önce olmadığı gibi, ondan sonra da değildir [127].

Aristo ise bu meseleyi daha açık olarak şöylece izah ediyor : Duyulabilen (mahsûs olan), şey her bakımdan duyumdan ö n c e 'dir. Duyulabilen yok olursa duyum da yok olur. Halbuki duyum yok olursa duyulabilenin de yok olması icâb etmez. Çünkü duyum Aristoya göre bir cisim ü z e r i n d e vakî olur . . . Böylece duyumun yok olmasını gerektirmez [128].

İşte Farabîye göre hakîkî olarak muzaf olabilmeleri için bu nevîden *iki haddin ayni zamanda, fi'len* veyâ *kuvve halinde berâber olmaları* lâzımdır : Eğer bu durumda iseler, hakîkaten (بالحقيقة) muzaf olurlar; ve üstelik bunlar birbirlerine nazaran öncelik-sonralık göstermezler [129]. Muzafların diğer bir hususiyeti de :

i - Belli bir şekilde (على التحصيل) muzaf olan iki had'ten birisi bilinirse, diğer had dahî zorunlu olarak ayni şekilde bilinebilir [130]. Bu da şu demektir ki : izâfete konu olan iki şey diğer kategoriler nevîlerinden veyâ fertlerinden olabilirler [131].

124 Farabî, *el-Makûlât*, 14a: 33 (13 vd.) Bu da Aristoda aynen vardır : bk. Aristote, *Les Catégories*, 7b: 36 (22—27)

125 Farabî, *ayni eser*, 14a : 33 (16-17) ve 34 (1 vd.)

126 Farabî, *ayni eser*, 14a (göst. yer)

127 Farabî, *ayni eser*, 14a (göst. yer)

128 Aristote, *ayni eser*, 7b : 37 (35 vd.)

129 Farabî, *ayni eser*, 14a ; 34 (3 vd.)

130 Farabî, *ayni eser*, 14a: 34 (22—27) Krş. Aristote, *Les Catégories* 8b: 40(3—5)

131 Farabî, *ayni eser*, 14a: 34 (7—8)

Eğer bu iki had, birer nevî iseler, o zaman nevîlere âit bir izâfet şekline girerler. İşte bu sûretle de her ikisi için kendilerine delâlet edecek bir isim bulunmalıdır. Ve birinci hadd kendi ismiyle tanınırsa, ikinci had dahî zorunlu olarak önceki sâyesinde bilinebilecektir [132].

Fakat iki had veyâ iki konu, diğer Yüksek Cinslerden birer *Şahs* (الشخص) ise, bu iki ferd'e âit olmak üzere kendilerine delâlet edecek bir isimle -fertlere âit- bir izâfet şekline dahil olacaklardır. Öyle ki bunlardan birisi bilinince diğeri de zorunlu olarak bilinebilecektir [133]. İzâfet fertlerinin kendilerine delâlet edecek isimleri olmaması bakımından, yukarda anlatılan meseleler gizli (= يخفى) olur. O zaman ise, izâfeti meydana getiren (المضيف) bu izâfetin nevînin ismiyle veyâ cins-ismiyle bunları ifâde etmeğe (ان يدل) mecbur kalır. O takdirde ise *Şahs* - bir izâfet şahs'ı olması bakımından - iyice bilinemez [134]. İyice belli olup bilinse (=ma'lûm olsa) dahî, ancak bu izâfetin bir nevî veyâ cinsi olarak tavsif edilmesi bakımından mâlûm olacaktır. Ve netîce itibariyle izâfetteki bu *Şahs* belli olarak muzaftır denilemez [135].

İzâfetlerdeki nevî 'lerin (el-envâ') de diyor Farabî, durumu aynen böyledir [136].

İmdi, Farabîde biraz karanlık bir şekilde anlatılmış olan bütün bu hususlardan maksad : Birinci Cevherler'le İkinci Cevherlerin g ö r e l i k olmadıklarını anlatmaktan ibârettir. Bu meselenin açıklanmasını daha derli toplu bir şekilde Aristoda görüyoruz :

" . . . *İlk Özler izâfete giremez. Çünkü ne özlerin bütünü ne de parçaları, izâfet olamazlar. Meselâ bir insan hakkında "birşeyin insanı" olduğu söylenemez. Nitekim onun parçaları için de durum böyledir : Meselâ bir el'e "birinin bir eli" denmez ; fakat "birinin eli" denir. İşte İkinci Özlerin birçoğu da ayni durumdadır* [137].

İşte burada Farabî, Aristoya uymak sûretile der ki, bu ikisinin

132 Farabî, *el-Makûlât*, 14a: 34 (9—12)=Krş. Aristote, *Les Catégories*, 8b: 40 (1—5)
133 Farabî, *ayni eser*, 14a: 34 (12—14)
134 Farabî, *ayni eser*, 14a—14b: 34 (14—15)
135 Farabî, *ayni eser*, 14b: 34 (15—18)
136 Farabî, *ayni eser*, 14b: 34 (19)— 35 (1)
137 Aristote, *Les Catégories*, 8a: 38—39 (13—26)

(yânî Birinci Özlerle, İkinci Özler'in) çoğu zaman muzaf olmadıkları anlaşılır [138].

Böylece izâfet içine, keyfiyetlerin nevîleri ve cinsleri de girer gibi oluyor. Ammâ, bu takdirde keyfiyetlerin cins veyâ nevîlerindeki izâfet'te muzaf olması bakımından kendisine delâlet edecek bir isim olmasına delâlet etmemelidir [139].

Yalnız diyor Farabî, keyfiyet izâfetlerinde *cinsler*, muzâf'a dahildir fakat, keyfiyete dahil değildir. Ve aksine olarak, *nevîler* ise keyfiyete dahildir, yoksa muzafa dahil değildir zannı uyanıyor. Hattâ Farabiye göre burada bir şüphe hasıl oluyor [140]. Çünkü *cins*, muzaf'a girsin ve keyfiyete âit olmasın ve aksine *nevî*'ler de keyfiyete girsin fakat muzâfa dahil olmasın : bu nasıl mümkündür ?

Bunun da sebebi Farabîye göre isimler'in durumları (bünyeleri) bakımından bir zaruret'ten (الاضطرار) ileri gelir : Şâyet bir *cins* için :

a - Hem *keyfiyet* olması bakımından,

b - Hem de *muzâf* olması yönünden

iki tâne isim olsaydı, burada bir tereddüt kalmazdı [141].

Bu hususlarda ise, Aristo şu açıklamalarda bulunuyor : *"Filân şeyin daha güzel olduğu bilinmiyorsa, gene gerekli şekilde o şeye kıyaslanarak kendinden daha güzel olduğu şeyin de doğrudan doğruya ve belli bir şekilde bilinmesi gerekir. Buna karşılık onun daha az güzel bir şey'den, daha güzel olduğu belirsiz bir şekilde bilinmeyecektir. Aksi takdirde, bu bir bilgi değil, fakat bir sanı olur.* (Farabî'de *el-zann)* [142].

ZAMAN Kategorisi

Zâman (متى = ποτε = quanda) kategorisi bir şeyin belirli bir zamana taallukudur. Öyle ki : bu belirli zamanın o şeyin varlığı ile berâber ve bunun başlangıcı ve sonu, diğerinin (zamanın) başlangıç ve sonuna intibak eder [143]. Zaman (متى) nın mânası bizzat zaman de-

138 Farabî, *el-Makûlât*, 14b: 35 (5—15) Krş. Aristote, *ayni eser*, 8a: 39 (27—28)
139 Farabî, *ayni eser*, 14b
140 Farabî, *ayni eser*, 14b
141 Farabî, *ayni eser*, 14b: 35 (15—16)
142 Aristote, *ayni eser*, 8b: 40 (5—10)
143 Farabî, *el-Makûlât*, 14b: 36 (4—5)

ğildir diyor Farabî ve hattâ bazılarının zannettiği gibi bir zaman ile cevherden de mürekkep bir şey de değildir. Bu lâfız, filozofa göre mantıkçılar indinde (عندالجمهور) bir şey konusunda bunun belirli zamanı hakkında bir suâl olarak kullanılır. Mantıkçılar, "metâ"yı "ne zaman oldu ?" veyâ "ne zaman olacak ?" sualine delâlet eden bir isim yerine koymuşlardır [144].

Belirli zaman (ez-zaman ül-mahdûd) Farabîye göre şimdi (=bu ân) dan başlayarak mâzî veyâ gelecek zaman istikâmetinde bir uzaklık (el-bu'd) tur. Ve bu "uzaklıklar" (=zaman) mâzî veyâ müstakbelde olsun, bilinen bir isimle adlandırılır : Meselâ mâzîdeki bu "uzaklık"lara sırasıyla dün, evvelki gün, geçen sene, evvelki sene, bir seneden beri, iki seneden beri gibi isimler verilir. Müstakbelde ise, meselâ yarın, öbürgün, gelecek sene, bir seneye kadar, iki seneye kadar gibi.. adlar verilir [145].

Farabî belirli zamanların tayînini şöyle bir misâlle anlatıyor : Meselâ (mâzî veyâ müstakbel'de) şu andan (من الآن) uzak bulunan bir hâdise için diyebiliriz ki : İmparator Heraklius zamanında, veyâ filanca harp sırasında . . . [146]. İmdi birşeyin vâkî olduğu belirtildiği zaman bu, ya "birinci" (evvel) ya da evvel mesâbesinde "ikinci" olur. Birinci zaman (ez-zaman ül-evvel) birşeyin varlığı ile ayni olup, ona intibak eden veyâ ondan ayrılmayan zamandır ; İkinci zaman (ez-zaman üs-sanî) ise, öncekinden daha geniş ve büyük bir zamandır. Birinci zaman dediğimiz şey de bunun bir parçası'dır. Meselâ filanca senenin filanca ay'ının filanca gününün, "şu saatlerinde" bir muhârebe oldu, dediğimiz zaman, buradaki muhârebenin, Farabîye göre "birinci" ve "ikinci" olmak üzere iki tâne zamanı vardır : Birinci yânî asıl zamanı "şu saatlerde" dediğimiz zaman'dır, İkinci zaman'ı ise "filân senenin filan ay'ı vs., den ibârettir [147].

Burada da görülüyor ki "birinci zaman"ın iki ucu, (yânî başlangıç ve sonu) bir şey (bir hâdise) nin iki ucu ile (yânî başlangıç ve sonu ile) intibak hâlindedir [148].

Bu kategori ile ilgili olarak, adı geçen "iki uc" hususunda bir şeyin varlığından s u a l edilebilir : Meselâ başlangıçından (= نهاية الأول):

[144] Farabî, *Makûlat*, 15a; 36 (5—9)
[145] Farabî, *ayni eser*, 15a: 39 (9—13)
[146] Farabî, *aynı eser*, 14b-15a: 36 (13-16) 37 (1 vd)
[147] Farabî, *ayni eser*, 14a : 37 (1 vd.)
[148] Farabî, *ayni eser*, 15a : 37 (12 vd).

filanca kimse ne zaman doğdu ? dendiğinde, "şu zaman veyâ bu zamanda" diye cevap verilir. Bazan da son'undan (yânî (=الاخيرة نهائيت) sinden sorulabilir. Meselâ "filan kimse ne zaman öldü ?". Buna cevap olarak deriz ki "filânca vakitte öldü ?" [149].

İşte diyor Farabî bütün bular, z a m a n (metâ) kategorisinin nevîlerinden ibârettir [150]. Farabî bu arada ayrıca "mukadder" (ölçülü) zaman (le temps determiné) mânasında ve muayyen bir zaman parçasını gösteren bir nev'e daha işâret ediyor. Ve bunun Metâ kategorisine değil, fakat, "mukadder" (ölçülü) olduğu için "Kemmiyet" kategorisine giidiğini söylüyor. Meselâ filanca kimse n e k a d a r yaşadı? dendiği zaman "yüz-sene" cevabı verilince, bu "mukadder" (ölçülü) bir zamandır. Ve dediğimiz gibi kemmiyet kategorisine girer [151].

Şu halde Farabîye göre "mukadder zaman" (= الزمان المقدر) zamanın ta-kendisidir [152]. Oysa ki baş tarafta görüldüğü üzere, metâ kategorisi zaman'dan ibâret sayılmıyordu.

Bu arada şuna da işâret edelim ki Aristo "Kategoriler" kitabında "zaman" (le temps) makûlesine dair hemen hiç bilgi vermemiştir.

M E K A N
(Nerelik)

Mekân (اين = gr. ποῦ = Ubi) hakkında Aristo, Kategoriler kitabında hiç bilgi vermemiş ve sâdece ismini zikretmekle yetinmiştir [153]. Farabînin tarifine göre "eyne" kategorisi, bir cismin kendi mekân'ına olan n i s b e t 'i) bağlılığı)dır. Fakat bu, ne bizzat m e k â n 'ın kendisidir, ne de mekân ve cisim'den mürekkeptir [154]. Toplu olarak : bu kategori, "o nerededir ?" sualine verilen cevapta bulunur. Meselâ deriz ki : "evde'dir". İşte diyor Farabî "eyne" buradaki "ev" (الدار) değildir. Ve (ev'de) sözümüzden anlaşılması icap eden "de" (في) edatıdır ki bu, ev'e olan nisbeti ve bağlılığı gösterir [155]. Filozofun ortaya koyduğu bu görüşün hemen aynisi denebilecek bir şekilde menşe iti-

149 Farabî, *el-Makûlât*, 15a: 37 (8—9)
150 Farabî, *ayni eser*, 15a : 37 (9—10
151 Farabî, *ayni eser*, 15a : 37 (10—12)
152 Farabî, *ayni eser*, 15a : 37 (14 vd)
154 Farabî, *ayni eser*, 15b: 38 (2)
153 Aristote, *Les Catégories*, 11b : 54 (40)ve 11b: 55 (14)
155 Farabî, *ayni eser*, 15b: 38 (3—5)

bâriyle Simplicius'tan gelmektedir, Çünkü Simplicius'tan kalan grekçe bir şerhte şunları okuyoruz [156].

οὔτε δὲ το ποῦ ὁ τοπός εστὶν, ὄυτε το ποτε ὁ Χρόνος· Αλλα προυπὰρΧοντος τοπου καὶ Χρόνου εἶτα ἑτέρου ἐν τούτῳ οὗτος ποῦ εἶναὶ λεγεταὶ το ἐν τοπῳ ὄν καὶ ποτε το ἐν Χρονῳ ὥς Σοκρατης ἐν λυκείῳ ἦν Χθες.

Terc : Şu halde ποῦ (=nerede ?) aslâ mekân olmadığı gibi (ποτε) (=ne zaman ?) dahi zaman değildir. Fakat zaman ve mekân (το ποῦ καὶ Χρονον) önceden var iseler ve bunlar içinde başka şeyler mevcutsa, mekânda olan şey için "nerelik" (=herhangi bir yerde) denilir. Zamân içinde olana ise, *zaman* (= ποτε) adı verilir. Meselâ Sokrates dün Lycée'de idi.

Farabîye göre duyular âlemindeki her cisim (كل جسم طبيعى) *Eyne*-nin nevîlerinden birine dâhildir : İnsan ve diğer hayvanlar (canlılar), nebât nevîleri ve bütün âlemin kısımları vs . . . Fakat diyor filozof, *Eyne* (nerelik) ler iki kısma ayrılır : *Birincisi müşâhede ile derhal* (من أول الأمر) *belli* (بينة) *olanlardır, fakat diğer birçok mekânlar ise, ancak kıyâs ve isbât ile belli* (بينة) *olanlardır. Her ne hâl ise, tâbîî (maddî) her bir cisim için, öncelikle (kendisine) mahsûs bir mekân vardır. Onun ayrıca hem kendisine hem de başkalarına şâmil olan başka mekânları (umumî bir büyük mekânı) mevcuttur* [157].

Bu ifâdeye göre Farabî, mekânları tasnife tâbi tutması bakımından, Simplicius'tan ayrılmaktadır. Çünkü bu sonuncusu, sâdece bir tek umumî mekân kabul etmektedir. Simplicius'a göre, "• . . *mekân tektir ve onun bir bölünme (*δίαφορα*) göstermesi gerekmez* . . . " [158].

Farabî'nin *husûsî* ve *umûmî* olarak dikkate aldığı "mekân"dan maksad *küllî ve cüz'î mekân*'dır. Yukardaki ifâdeye bakacak olursak, "*hem kendisine, hem de başkalarına şâmil olan mekân*" sözleri ile "umûmî" veya "küllî mekân" ın kasdedildiği anlaşılır. Nitekim Farabî bu çeşit umûmî mekân'a ayrıca "*ilk mekân*" adını da vermektedir. İlk mekân, bu bakımdan küllî mekân, asıl mekân veya «mekân mefhûmu» demektir. Anlaşılması oldukça karanlık şu ifadeye bakalım :

" . . . . . *tabîî cisimlerden bâzıları, ilk mekâna (=külli mekâna) daha yakın olup, daha küçüktür ; diğer bâzıları ise ilk mekân'a daha*

156 Simplicius, *Arist. ed. Acad. berl.* C. 4. A. a. 35 vd. s. 77.

157 Farabî, *el-Makûlât* 14b ; 38 (7—9).

158 Simplicius, *Acad. Berl.* c. IV, Aristote, a. 37. Δοκεὶ δε μονο εἰδες το εἰναὶ ποῦ καὶ μη επὶ δεχεσθαὶ δὶαφορας.

uzak olup daha büyüktür . . . ". Çok şükür ki bu sözler, yine Farabî tarafından bir misâl verilmek sûretiyle gün ışığına çıkarılıyor. Nitekim diyor ki: " . . . . *buna misâl Zeyd'tir. Çünkü onun ilk mekânı, kendisini kuşatan hava boşluğu'dur. Bu da, onun içinde bulunduğu evi kuşatır. Bu sebeble Zeyd, kâinattaki dünyâ'nın mâmur şehirlerinden bir belde'deki evin (bir) odası içindedir (denilir). İşte bütün bunlar, belli olmayan* (= غريبة) *mekânlardır. Onun (yâni Zeyd'in) umûmî mekân içinde oluşu, ancak kendi bulunduğu husûsî mekân'a ulaşmak için ifade edilmiştir. Bu husûsî mekân ise, Zeyd'in ikâmet ettiği ev'e müsavîdir. Bu ev ise, hava başluğu (el-fezâ) içindedir . . .* " [159].

Başka bir şekilde ifâde edecek olursak: Zeyd, şu anda bir oda içinde bulunuyor. Bu oda, bir ev içindedir. Ev ise, şehirde'dir. Şehir, memlekette'dir. Memleket ise, dünya içinde'dir: Dünyânın kendisi de bu sefer kâinat'da bulunuyor. Şu halde, Zeyd'in bulunduğu ilk mekân (veyâ küllî mekân), oda olmayıp, çok umûmî ve bütün mekânları ihtiva eden *küllî mekân*'dır. Bundan çıkacak sonuca göre Farabî'nin bir "husûsî mekân" kabûl etmediği anlaşılır. Bu durumda ise Farabî, mekân kategorisine, insan zihninin bir *form*'u gözüyle bakmaktadır ki, bu görüş Kant'ı müjdeleyen bir husûsîyet teşkil eder.

Yukarda ortaya konan izâhlardan sonra, Farabî mekân'ın iki ayrı nev'îne daha işaret ediyor. Bunlar da:

a) *Bizâtîhi mekân*: Meselâ, evdedir, çarşıdadır vs.

b) *İzâfî mekân*: Meselâ, altında, üstünde, en yukarıda, en aşağıda, sağda, solda, önde, arkada vs. [160].

Bu son açıklama dahi, önemlidir. Çünkü bir cismin bulunduğu cüz'î mekân, herşeye rağmen onun zâti (bizatihi) mekânıdır. Fakat başka bir şeye izafetle (nisbetle) altta, üstte, önde, arkada gibi durumlar bir mekân sayılmaz. Çünkü burada bahis konusu olan şey, sadece başka bir varlığa *izâfetle* söylenen bir terimden ibarettir ve işte buna da *izâfî mekân* adı verilir.

D U R U M

Durum (الوضع = gr. κεῖσθαί = Situs) hakkında da Aristo, Kategeriler kitabında bilgi vermiyor. Yalnız "izâfet" bahsinde, bundan zaten

159 Farabî, *el-Malûkât* 15a: 38 (7—9).
160 Farabî, *ayni eser*, 15a: 39 (1—3).

bahsettiğini ve orada "karşılıklı durumlar" dan bu ismin çıkmış olduğunu söylüyor [161].

Farabîde *el-vaz'* (=durum) makûlesine gelince : Vaz' diyor Farabî belirli (=mahdud) bir cismin cüzülerinin (الأجزاء) , içinde bulundukları belirli bir mekânın bölümlerine müsâvî (محاذي) veyâ uygun olmasıdır [162]. Böyle bir hal ise her cisimde mevcuttur. Çünkü her cisimmin belli bir durum'da bir *mekân*'ı vardır. Meselâ bilindiği gibi i n s a n, vaz' kategorisinde çeşitli durumlara sahip olabilir : Durmak, oturmak, dikilmek, yaslanmak, sırt-üstü yatmak vs... İşte dikkat edilirse bu d u r u m 'larda insanın b a ş 'ı, sırtı, omuzları vs. gibi belirli (mahdûd) cüzülerinden her biri, ya kendisine uygun yâhut ta ona müsâvî (محاذي) olan bir mekân parçasında bu adı geçen durum'lardan birinde bulunur. Bu mahdûd cüzülerden birinin durumu değişirse bizzat bu cüzüler de başka mekân cüzülerine muhâzî (müsâvî) olacaktır [163].

Yalnız *mekân* ile *vaz*'ın bu bağlılığında : vaz' (durum) mekâna tâbî olduğu halde , mekân vaz'a tabî olmaz. Çünkü mekânlar bâzen değiştiği halde vaz'lar (durum'lar) onlarla berâber değişiyor değildir. Zirâ cüzülerin sonradan işgâl ettiği (المكان الثاني) mekân cüzüleri, o cisimin daha evvelki mekân (المكان الاول) cüzülerine benzemektedir. Nitekim Farabîye göre bu, hayvanlar (canlılar) da, nebatlarda, hattâ cüzüleri birbirine benzeyen cisimlerde de böyle olur [164].

Diğer yandan bir mekânda bulunan cismin vaz'ı başka bir cisimden d o l a y ı (ona nazaran) değildir. Zîrâ onun, o mekân içindeki d u r u m 'u başka bir cisme k ı y a s ile (nazaran) değil, fakat aksine kendisine nazarandır [165].

Fakat bir cismin başka bir cisme nazaran d u r u m'u bahis konusu ise : o zaman onun durumu diğerine k ı y a s ile (nazaran) olabilir. Şâyet bu şekildeki iki cisimden her biri, kemmiyet (quantité) katâgorisinde zikri geçen şartlara uyarlarsa, bu doğrudur.

O şartlar da :

a - Bu iki cismin ayni zamanda mevcut olmaları : (الموجودين معاً)

161 Aristote, *Les Catégories*, 51b : 54 (7-9).
162 Farabî, *el-Makûlât*, 15b : 39 (7-8)
163 Farabî, *aynı eser*, 15b ; 39 (8-15) ; ayr. Aristote, *aynı eser*, 6b : 30 (12-14).
164 Farabî, *aynı eser*, 15b ; 39 (16)-40 (1-7)
165 Fârâbî, *ayni eser*, 15b : 40 (; ayr. 15a :

b - Bu iki cisimden her birinin diğer cisimin bir c i h e t'inde bulunması ve bu cihetin işâret veyâ sözle tâyîn edilebilmesi . . . ,

c - Başka bir cisme nazaran durum'u olabilmesi . . . : Çünkü cisimler bu âlemde her halde birbirleri ile karşılıklı (متلاقية) veyâ birbirinden ayrılmış (متباينة) dırlar. Ve onların durumları vardır [166].

Farabîye göre mekân'ların bizâtihi ve bil-izâfe diye ikiye ayrılması gibi, *Vaz'* makûlesi de zâtî ve izâfî diye ikiye ayrılır [167]. Şu kadar var ki : Vaz' (Durum) sâdece yâ Zâtî, yâhut ta İzâfî olabilir. Oysa ki bu husus m e k â n 'da böyle değildir [168].

İmdi, z â t î olan (= بذاته) durum da ikiye ayrılır : Birincisi cisme has olan Birinci Vaz' (الوضع الاول), ikincisi ise, ikinci derecede hem kendisine hem de başka cisimlere o r t a k olan durumdur. Öyle ki bir cismin d u r u m 'u bâzen kendisine mahsus olan b i r i n c i (asıl= اول) mekânına kıyas sûretile olur ; bâzen de İkinci (tâlî) mekânına -ki bu, hem kendisi hem de diğer varlıklar için tâ kâinât ve onun ufuklarına varıncaya kadar her şeyin mekânıdır- k ı y a s ile olabilmektedir [169].

M Ü L K

— (Sahibolma) —

Sahibolma : l e h û veyâ MÜLK (له = gr. το εχεἰν = habere) makûlesi Aristo kategorilerinde Postpredicamenta ve ayrıca Metafizika kitaplarında incelenmiştir [170].

Farabîye göre bu kategori "belli bir cismin, belli olan uygun (el-muntabık) başka bir cisme tamâmen veyâ kısmen i l g i ' sidir. Yeter ki bu uygun-cisim (الجسم المنطبق) yer değiştirince, kendisini kuşatan (o şey) de berâberce yer değiştirmiş olsun [171]. Meselâ bir elbise düşünelim : burada "elbise" bir cismin başka bir cisme olan ilgisi'ni (el-

166 Farabî, *ayni eser*, 15b : 40 (
167 Farabî, *ayni eser*, 15b : 40 (
168 Farabî, *ayni eser*, 15b : 40 (12-15)
169 Farabî, *aynı eser*, 15b : 40 (15-18)
170 Aristote, *Kategoriai*, (Bekker) 15b : (15-33) ; *Metaphsique*, (Tricot) Δ, 23 ; 1023a (7 vd.)·
171 Farabî, *el-Makûlât*, 15b : 41 (2-3)

nibet) gösterir. Ve bu cisim, öbür cismin üzerine u y g u n olur. Üstelik onu kuşatan "elbise", kuşatılan "vücut" la berâber yer değiştirir[172] Farabîde görülen bir müşahhas misâle göre, bu nevîden bir kategori irâdî" ve "gayri irâdî" durumlarda olur. Filozofun bahsettiği "gayri irâdî" deyimi "mülk kategorisi" ne t a b î cisimlere şamildir. Doğrusu meselâ bir ağacın "kabuğu" onun mülk'üdür, ve gayri irâdî yânî "tabîî" olarak onda mevcuttur. İrâdî olan ise meselâ bir insanın elbise giymesi gibi ki bu da : i r â d î' dir. Çünkü insandaki elbise ağaçtaki kabuk gibi değildir. Ve insan onu isteyerek (irâdesiyle) giymiştir [173].

Elbise içinde insan, veyâ kabuğu içinde ağaça benzer surette "kova içinde su" ve daha da umûmî olarak, bir mekân içinde her hangi bir cisim, acabâ MÜLK kategorisine girer mi ?

Farabî buna hayır cevabını veriyor. Çünkü m ü l k' ün asıl vasfı "kuşatan" ile "kuşatılan" ın berâberce intikalleri (yer değiştirmeleri) dir. Halbuki *kova-su* münâsebetinde durum başkadır. Kova, içindeki su ile intikal ediyor değildir. Aksine su, kovanın intikali ile yer değiştirmektedir. "Testi içinde su" misali de böyledir[174]. İşte bu ve buna benzer birçok şeyler (lehû) yânî MÜLK kategorisine değil, aksine olarak "nerelik" (EYNE) kategorisine girerler[175].

Aristo, yukarda işâret edilmiş olan yerlerde bu kategoriyi Farabîden başka bir şekilde incelemiştir. Hattâ denilebilir ki, Farâbî burada Aristoya muârızdır çünkü yunan filozofuna göre, "testi içinde şarap", (εχείν) 'e yânî Mülk'e dâhil olduğu halde Farabî bunu ve benzerlerini *Eyne* (اين) kategorisine bağlamıştır.

İ N F Î A L
-(Edilgi)-

İnfâl (ان ينفعل = gr. το πασχείν = passio, pati), Aristo kategori-

[172] Farabî, *el-Makûlât*, 15b : 41 (3-5). Bu misal Aristoda da vardır. Msl. bk. Aristote, *Les Catégories*, 15b : 75 (21-23)

[173] Farabî, *ayni eser*, 15b : 41 (5-7)

[174] Farabî, *ayni eser*, 16a : 41 (7-11) الماء في القربة = Bu misal Aristoda aynen mevcuttur : Ὀμεδῖμνος πυροῦς (sc. εχεὶν λέγεταὶ) = terc : "testi şarabı hâizdir" denilir. bk. Aristote *Catégoriai*, (Bekker) 15b (25). ayr. bk. Aristote, *Metaphysique*, (Tricot) Δ, 23. 1023a (15—16). Hattâ Aristo "bir şey içinde olmak" diye zikrettiği durumların Mülk (εχεῖν) kategorisine dahil olduğunu da belirtmiştir. Bk. *Metaphysique*, Δ, 23 1023a, (24—25).

[175] Farabî, *ayni eser*, 16a : 41 (10-11)

lerinde sathî olarak izâh edilmekteyse de, filozof bunun f i z i k notai nazarından olmak üzere etraflı bir şekilde bunun izahını "De generatione et Corruptione" adlı eserinde vermiş bulunuyor [176].

Farabîye göre P a s s i o n, (=infiâl) kategorisi, "... bir cevherin birşeyden (شئ) başka birşeye veyâ bir hal'den (أمر) başka bir hal'e geçmesidir. Ve bu iki hal arasında devamlı olarak geçiş sûretine i n f i a l adı verilir [177]. Bu, Farabîye göre bâzen bir keyfiyetten başka bir keyfiyet'e olabilir. Meselâ bir cismin önce siyah iken sonra beyazlanması; (işte bu infial'in adı beyazlanma التبيض dır.); yâhut soğukluktan sıcaklığa geçmesidir ki buna da ısınma التسخن adı verilir [178].

Buradaki i n f i a l (edilgi) olayı şudur: Bir cisim edilgi halinde iken kendisinde önce bulunan şey. tedricen akar gider ve onda bunların yerine yavaş-yavaş, (azar-azar) giren şeyler meydana gelir. (يحدث) İnfial olayının tam olabilmesi için bu "cereyan" (aktarma) hâdisenin tamama erip durmasını beklemek lazımdır [179]. Meselâ filozof, soğuk iken ısınan bir cismi böyle izah etmektedir. Yalnız burada dikkati çeken bir şey vardır: Filozof diyor ki "infial" hadisesinde g i d e n ve onun yerine g e l e n şeylerin mikdar ve ölçüsünü bilmek mümkün değildir [180]. Görünüşe göre Farabî *quantitatif* hususiyetlerde Aristodan ayrılmaktadır. Çünkü bilindiği gibi Aristo her şeyden önce *qualité*'lere alaka gösteriyordu. Onun Fizik'i bugünün kantitatif (kemmiyetçi) fizik'inin aksine olarak, hep kalite'lere (keyfiyetler'e) dayanıyordu. Farabînin Fizik meselelerinde quantité'ye (kemmiyete) bu kadar geniş bir yer vermesi, onun Fizik anlayışında da Aristoya nazaran ayrılığını ve bilhassa asrımızdaki fizik telâkkilerini müjdeler mâhiyettedir.

İnfial'in bir takım nevileri vardır diyor Farabî: Bunlar da geniş anlamıyla HAREKET (μεταβολε veyâ κυνεσὶς) nin nevîlerinden ibârettir. Meselâ Tekevvün (Generatione); Fesad (Corruptione) Nemâ (النمو = αὔξησὶς) ve İzmihlal (الاضمحلال) (Bunlardan Nemâ ve İzmihlal, kemmiyetçe çoğalma ve azalmayı gösterir). ve nihayet, İstihâle (αλλεοίσὶς) ve Nakil (النقلة = φορα) gibi .... [181].

176 Aristote, *Les Gatégories*, 11b: 54 (1-7); ayr. *De. Gener. et Corr.* I, (7-9)
177 Farabî, *el-Makûlât* 16a: 41 (13-14)
178 Farabî, *ayni eser*, 16a: 41 (14-16)
179 Farabî, *ayni eser*, 16a: 41 (16-17)-42 (1-2)
180 Farabî, *ayni eser*, 16a: 42 (3 vd.)
181 Farabî, *ayni eser*, 16a: 42 (10 vd.)

Filozof bunları sırasıyla şöyle açıklıyor :

a - TEKEVVÜN (التكون=) (Generatione) : Bir şeyin cisim-değil'likten bir cisim-oluş'a geçmesidir.

b - FESAD (Corruptione) : Aksine olarak cisim-oluş'tan bir cisim-olmaz 'lığa (لاجسم) geçmektir. Meselâ bir ev'in henüz ortada yükken yavaş yavaş duvarlarının vs. yapılmasıyla maydana gelmesi bir "tekevvün" hâdisesidir. Yıkılmasına da "fesâd" denilir.

c - NEMÂ (αὔξησiς) : Bir cısmin az-mikdar'dan çok-mikdar'a değişmesidir. (Kemmiyetçe çoğalma).

d - İZMİHLAL (φθίσις) : Bir cismin çok-mikdar'dan az-mikdar'a değişmesidir. (Kemmiyetçe azalma) [182].

Bizzat Farabînin ifâdesine göre "Nemv ve İzmihlâl" esasında kemmiyet bakımından bir değişme'dirler [183].

e - İSTİHÂLE (αλλεοίσiς) ise, bir keyfiyetten başka bir keyfiyet'e doğru değişmedir. Meselâ sıcaklıktan soğuk oluşa geçiş böyledir [184].

f - NAKİL (النقلة = φορά) ise, bir mekân (=eyne) dan, başka bir mekân'a doğru değişmedir. Meselâ yukarıdan aşağıya yâhut sağdan sola vs. d o ğ r u değişme gibi . . . . [185].

Farabîye göre infial'in nevîlerinde t e z a d mevcuttur. Meselâ yukarıdan aşağıya hareket, aşağıdan yukarıya olan hareket'in z ı d- d ı'dır. Diğer istikametteki hareketler de böyledir. Nemv ve İzmihlâle gelince bunların da birbirine z ı d oldukları aşıkârdır. Sonra Tekevvün dahî Fesad'ın zıddı olmaktadır [186]. Bu son hususları filozof her halde Aristonun Metafizika'sından almış görünüyor. Çünkü Aristo adı geçen bu eserinde μέταβολη hâdisesini izah ederken [187] d e ğ i ş- m e 'nin :

1 — Cevhere göre = (Generatione et Corruptione) (el-Kevn ve'l Fesad)

2 — Kemmiyete göre = (Accroissement et Decroissement) (=النمو والاضمحلال)

182 Farabî, *el-Makûlât*, 16a: 42 (11-17)
183 Farabî, *ayni eser*, 16a : 43 (1-2)
184 Farabî, *ayni eser*, 16a : 43 (2-3)
185 Farabî, *ayni eser*, 16a : 43 (3-4)
186 Farabî, *ayni eser*, 16a : 43 (5-7)
187 Aristote, *Metaphysique*, (trd. Tricot) Λ, 2. 1069b. (10-12)

3 — Keyfiyete göre = (Alteration) (الاستحالة) ve nihayet,

4 — Mekân'a göre (Translation) (النقلة) gibi, d ö r t surette vâkî olduğunu söylüyor. Üstelik bunları, meselâ Kevn ve Fesad'ta olduğu gibi birbirlerine z ı d bir durumda bulunduklarını da filozofumuz yine Aristodan nakletmiştir [188]. Bundan başka Aristo, Kategoriler kitabının ikinci kısmında Κίνεσεως'tan bahsederken altı türlü h a r e k e t bulunduğunu ifâde eder [189].

a. (γένσίς = الكون), b. (φτορα = الفساد), c. αὔζησίς = النمو), d. (φορα = النقلة), e. (αλλοῖσὶς = الاستحالة), f. (μεῖωσὶς = الاضمحلال)

E T K İ (F i i l)

FİİL (ان يفعل = gr. το ηοῖεῖν = actio) hakkında Aristonun Kategoriler kitabında pek az bilgi varsa da [190], filozof başka bir eserinde bu hususta Fizik bakımından daha geniş bilgiler veriyor [191]. Farabî ise ETKİ (Fiil) kategorisini, bir fâilin kendine mahsus nisbetlerde d e v a m l ı olarak (باتصال) infiâl halinde olan bir cisim (شئ) içindeki hâdis olan cüzülere intikal etmesidir şeklinde tarif ediyor [192]. Filozofa göre burada bahis konusu "fâil"in (agent) bir cismin bütün ifâcüzülerine olan nisbeti hep aynıdır ve değişmez [193]. Başka bir ifâdeyle bir ısıtıcı tarafından ısıtıldığı esnâda, ı s ı n a n bir cismin hârâretinin her cüz'e ayrı bir nisbeti (bağlılığı) vardır : Isınan cisim devamlı olarak infial hâlinde iken bir nisbet dâhilinde hararet yavaş yavaş onun cüzülerine intikâl eder [194]. Filozofumuza göre FİİL kategorisinin dahî bâzı nevîleri vardır : Bu da geçen bahisdeki infial nevîleri mikdarıncadır : Yâni : Değişme ve Harekete bağlı olarak Değiştirme ve Hareket ettirmedir. Meselâ Isınan'a karşı olarak Isıtan ; Soğuyan'a karşı Soğutan . . . [195].

188 **Aristote**, *ayni eser*, Λ, 2. 1069b. (12-15); ayr. *Les Catégories*, (trd. Tricot), 15b: 874 (1-7)

189 **Aristote**, *Les Catégories*, (=Kategoriai: Bekker), 15a: (14-15). **Farabî**, Yunan filozofunun bahsettiği bazı hususları ise dikkat nazarına almamış görünmektedir.

190 **Aristote**, *Les Categories*, 11b: 5 (1-7)

191 **Aristote**, *De Generatione et Corruptione*, I, 7—8—9.

192 **Farabî**, *el-Makûlât*, 16a: 43 (9-10)

193 **Farabî**, *ayni eser*, 16a-16b: 43 (10-15)

194 **Farabî**, *ayni eser*, 16b; 43 (15-19)

195 **Farabî**, *ayni eser*, 16b; 44 (1-3)

Burada dikkati çeken bir şey vardır : Stoalılara göre Isıtan (fâ'il) ile ısınan (münfail) tek bir kategori teşkil ederler. Halbuki Farabî herhalde Simplicius'a uyarak bu ikisini birbirine mukâbil addetmiş ve onları iki ayrı kategori (Yüksek Cins) hâlinde göstermiştir [196].

Mukâbil olmak bakımından : İntikal eden ile onu intikal ettiren ; Nemâ halinde olanla onu nemâ haline koyan; Tekevvün eden'le Tekevvün ettiren de böyledir [197]. Fail'de tezad dahî mevcuttur : Meselâ Inhidam, İnbinâ'nın zıddıdır. Isıtan, soğutanın zıddıdır. vs [198].

KATEGORİLER HAKKINDA UMÛMÎ HÜKÜMLER

Farabî, *"el-Mesâil ul-Felsefiyye"* adlı eserinde, bu Yüksek Cinslerin (Kategori'lerin) hepsinin de birbirine nisbetle mutlak olarap b â s i t olmadığını belki mâdûnlarına nisbetle basit olduğunu söylemektedir. Bunlardan yalnız şu dört kategori basittir: Cevher, Keyfiyet, Vaz' Fiil ve İnfial [199]. Sonra bunlardan Kemmiyet ve Keyfiyet bizatihi araz'dır. Mahiyetlerini isbat hususunda yânî tahakkuk edebilmeleri için ancak kendilerini hàmil olan cevhere muhtaçtırlar [200]. İzâfet'e gelince : İki kategori arasında yâhut bir kategorinin iki nevi arasında hàdis olur ; yâhut ta bu iki cevher arasında veyâ bir cevher'le iki araz arasında bulunursa tahakkuk edebilir [201]. Fiil ve İnfiâl (agere ve pati)'ye gelince : bunlar ancak birbiriyle kâimdir. Yânî fiil tasavvur edildiği zaman Infiâl de mevcut demektir ; ve mukâbil olarak infiâl varsa Fiil de vardır. İşte burada bir şüphe beliriyor : Acaba fiil ve infiâl, muzaf babından (kategorisinden) olmaz mı ?

Farâbî böyle bir suale "hayır !" cevabını veriyor. Çünkü devamlı olarak başka bir şey ile bulunan herşey m u z a f babından değildir. Meselâ teneffüs ancak ak-ciğerle ; gündüz ancak güneş doğmasıyla ve hulâsa bütün araz'lar ancak birer cevherle kâimdir. Görülüyor ki bunların hiç biri muzâf değildir [202].

Netîce olarak bütün kategorileri daha müşahhas olarak görmek için :

196 Simplicius, acad. Berl. c. IV. Aristote, s. 78.
197 Farabî, *ayni eser*, 16b: 44 (3-5)
198 Farabî, *ayni eser*, 16b: 44 (5-9)
199 Farabî, *el-Mesail ül-felsefiyye*, (nşr. Dieterici) sual : 15
200 Farabî, *ayni eser*, sual : 13,
201 Farabî, *ayni eser*, sual : 13, ve İ. Hakkı İzmirli, İFM. s. 664
202 Farabî, *auni eser*, sual : 18, ayr. İ. Hakkı İzmirli, s. 663

1. Cevher : Ali (الجوهر)
2. İzâfet : Hasan'ın oğludur . (الاضافة)
3. Kemmiyet : Kısadır , (الكمية)
4. Keyfiyet : Sarışındır , (الكيفية)
5. Zaman : Bugün, (متى)
6. Mahal : Çarşıda (اين)
7. Vaz'ı : Ayakta duruyordu. (الوضع)
8. Mülk : Elinde bir kılıç vardı. (له)
9. Fiil : Kılıcı b ü k t ü (ان يفعل)
10. İnfial : Kılıç b ü k ü l d ü . [203] (ان ينفعل)

İşte On kategori veyâ (On ifâde şekli) Aristo ve Farabîde bunlardan ibarettir. Farabî bu k ü l l î'lerin (On Yüksek Cins'in) nasıl meydana geldiğini de temas ediyor. Bütun mahsûs (=duyurulur=maddî) nesneler için umûmî olan bu "yüksek cinsler" (=yani kategoriler), duyulur nesnelerin mefhumlar (= معقولات) 'ıdır. İste nesnelerden her biri altındaki bu "cinsler" ve "neviler" dahî bâzen, mevcûd ve duyulur nesneler için "aklî varlıklar" (=mefhumlar = معقولات) ve mevcûd nesneler için ruhda misâller (= idealar) şeklindedir: Bu mânâda alınırlarsa onlar "aklî varlıklar" (= معقولات) sayılıp, (tekâbül ettikleri nesnelere) intibâk etmezler.

Fakat Kategoriler, duyulur nesneleri tarif eden "küllî mefhûmlar" (= معقولات كلية) olarak ve nesnelere delâlet eden lafızlar şeklinde alınırsa, o zaman (delâlet ettikleri) nesnelere intibâk eder (uygun olur) lar ve kendilerine makûlât (= معقولات = kategoriler) adı verilir. Bu takdirde ise kategorilerin iki nisbeti vardır:

a. Tektek nesneler (الاشخاص) 'e olan bağlantıları

b. Lafızlara olan nisbetleri

Nitekim, kategoriler (ancak) bu iki nisbet ile, (tekabül ettikleri) nesnelere uygun olurlar. (= تصير منطبقة). Böylece onlar, biri diğerinden daha umûmî, veya biri diğerinden daha husûsî; yahut mevzû (=konu) ve mahmûl (= yüklem) yahut da, herhangi bir tarif ile birbirlerini

[203] İ. Hakkı İzmirli, İFM, s. 663.

târif edici şekilde, yâni: bu şey nedir? bu şeyin tarifi nedir? (mâhiyet mânâsında) alındıkları zaman, (tekâbül ettlkleri) nesnelere intibâk ederler. Fakat mevcûd nesnelerin mefhumları (= idealları) bulunsun diye bütün bu târiflerden mücerred (= ayrı, soyut) olarak alındıkları zaman kategoriler: ya ta tabîî, ya hendesî veyâ diğer nazarî san'atlara (= spekülâtif, aklî ilimlere) ait olurlar ve (bu takdirde) kendilerine *kategori* (مقولات) adı verilemez[204].

Netice-i kelâm şudur: *Ma'kûl* (معقول = kategori) ile *makûl* (مقول = intelligible) arasındaki farkı gösterip kategoriler hakkında Farabînin ana görüşünü yansıtan, nihâyet önceki sayfalarda enine boyuna işlediğimiz konuların candamarına parmak basan bu sözler, Farâbinin "kategoriler"e dair en umûmî hükmüdür. Şayet, teferruâta dair geçen izahlar dikkate alınırsa, bir hükmün isabeti, kendiliğinden anlaşılacaktır.

[204] Farabî, *el-Makûlât*, 16b : 44 (10-18) -45 (1 vd.)

LEVÂHİK UL—MAKÛLÂT

(Post — Predicamenta)

KATEGORİLER kitabına ek olan bundan sonraki kısmın Aristo tarafından yazılmadığı, hemen hemen muhakkaktır. Nitekim filozofun eserlerini tasnif edip düzenlenmiş bulunan Rodos'lu Andronikos (m.s. I. asır) *Kategoriler*'e âit gibi gösterilen bu kısmı reddediyordu. Archytas ise burada tedkik edilen meselelere dair bir eser meydana getirmişti. Bununla berâber eserin Aristonun kaleminden çıkmadığı umûmiyetle kabûl edilen bir müteârife halinde gelmiştir (1).

Rodos'lu Andronikos'a göre *Post-Predicamenta*'nın Kategorilerin anlaşılmasında hiç bir faydası yoktur. Bu kısmı *Topikler*'e benzemesinden dolayı gayri mevsuk addetmiş ve bunu reddetmişti (2). Simplicius ise Kategorilerin bu kısmının, b i l i n m e y e n birisi tarafından uydurulduğunu ileri sürer. Bu da *Topika* ile *Kategoriler*'in arasını bulmak ğayesiyle yapılmış olmalıydı, ve belki da bunun içindir ki, Kategorilere «*Topiklerden Önce*» (πρo των τoπῶν) adı verilmiş bulunuyordu (3). Şu halde Andronicus ve Simplicius «Post-predicamenta» nın mevsuk olmayıp sonradan mechul bir kimse (?) tarafından Kategorilere ilâve edildiğini iddia ederler (4). Hypotherie veya Latinlerin «*Post-predicamenta*» adını verdikleri bu kitabın mevsukiyeti meselesi, ayrıca islâm filozofları tarafından münakaşalı bir sûrette ele alınmış değildir. Ancak Farabî «mantık külliyâtı'nda (Kategorilere ayırdığı bu kitapta), Postpredicamenta adı verilen bu kısma LEVÂHIK ÜL—MAKÛLÂT (لواحق المقولات) *Kategorilere ilâveler* adını vermektedir ki, eğer islâm filozofu bunun, Aristoya katî olarak âit bir eser olduğunu kabul etmiş olsaydı burada «*ilâve*» sözünü kat'iyen kullanmayacak ve bunu kategorilerin «İkinci kısmı» veya «devâmı» diye göstermiş olacaktı.

İmdi Aristonun eserindeki "*levâhik*" ile Farabîninki arasında mûhtevâ bakımından bâzı farklar vardır. Aristoda bu kısmın konusunu "*mütekâbiller*",

1 B. St. Hilaire, *Trd. de la logique d'Aristote*, c. I, s. 109—110 ayr. Simplicius, *Scol.* s. 81 a, 27 ve 81 b, 23

2 Paul Moraux, *Les Listes des anciennes ouvrages d'Aristote*, s. 61—62.

3 P. Moraux, *aynı eser*, s. 62.

4 P. Moraux, *aynı eser*, s. 58.

«zıdlar», *«mütekaddimler»*, *«zamandaşlık»*, *«hareket»* ve *«malik olmak»* meseleleri teşkil etmektedir. Oysa Farabî, bunlardan bâzılarını kaldırmış ve birçok ilâvelerle başka meseleleri ele almıştır. Bunlar da sırasıyla, *«tabîî ve tabîî olmayan yüklem (mahmûl)»* ayrıca *«Zâtî ve Arazî»* meselelerinin incelenmesi *Mütekâbiller*, *Levâzim* (lâzımlar), *Mütekaddim*, *Müteahhir* ve *Zamandaşlık*'tan ibâret bulunmaktadır (5).

Farabînin *«tabîî ve tabîî-olmayan yollarla yüklem»* dediği şudur: *Tabîî bir yolla yüklem*, cevher müstesnâ diğer Yüksek Cinslerin (veyâ onların nevî ve fertlerinden birinin), Cevhere (veyâ onun nevî veyâ fertlerinden birine) yüklenmesi (haml edilmesi); ve bu cevherin veya onun nev'i veyâ fertlerinden birinin geri kalan diğer dokuz tâne katagori için mutlaka mevzû (konu) olması demektir. Buna misâl olarak : *İnsan, beyazdır* diyebiliriz (6).

Tabîî olmayan bir yolla yüklem'e gelince : Bu da evvelkinin tersine Bir cevher'in veyâ onun nevî ve ferdlerinden birinin, diğer dokuz tâne yüksek-cins veyâ onun nev'i ve ferdlerinden birine *mahmûl* (yânî yüklem) olması demektir. Meselâ *«Beyaz, hayvandır»* yâhut başka bir misalle: *Bu ayaktaki, Zeyd'tir* gibi. Gayri tabîî yolla yülem, bir de küllî olanın cüz'î veyâ ferdî olan şeylere haml edilmesi sûretile meydana gelebilir. *İnsan, Zeyd'tir* misâlinde görüldüğü gibi (7).

Farabînin bütün bu sözlerinin özeti şudur ki, yüklem tabîî bir şekilde ancak cevher dışındaki *yüksek-cinsler*'in cevhere yüklenmesi sûretile olabilir. Yâni *Cevher* hiç bir zaman *mahmûl* (=yüklem) olamaz. Şâyet, Cevheri mahmûl yapmağa çalışırsak, bu *tabîî-olmayan bir yolla yüklem*'i meydana getirilmiş olacaktır. Meselâ tabîî olan yüklem, *Zeyd, insandır* şeklinde olur ki, biz buna *«İnsan, Zeyd' tir»* diyecek olursak bu, tabîî-olmayan bir yolla yüklem meydana getirir.

Farabî bundan sonra Aristo gibi «mütekabiller» (Opposé) meselesine geçmeyip, ondan ayrı olarak, *Zatî* ve *Arazî* meseleslerine temâs ediyor. Oysa ki bu hususlar Farabî tarafından daha evvel *mantık mukaddimesi*'nde ve bir de *İsâgûcî şerhi* 'nde tafsilâtıyla ele alınmış bulunmaktaydı (8).

Zâti nedir ? Farabî bunu şöylece açıklıyor :

«Bir şey hakkında z â t î olarak, şununla (به) *veyâ şunun için* (له) *veyâ ondan* (عنه) *veyâ onun üzerinde* (عليه) *veyâ onunla ayni zamanda*

5 Farabî, *Levâhik*, 16b
6 Farabî, *ayni eser*, 16b
7 Farabî, *ayni eser*, 16b
8 Farabî, *Kitab üt-tavtia*, (Hamîd I. 812) vr. 3b *(el-fasl üs-sâlis)*.

(مع) *dır diyebiliriz. Yalnız şu şartla ki, bu şeyin bünyesinde tabîî olarak yukarda sayılmış bulunan cihetlerden birine mensup olarak bulunsun. Yâhut ta bunun aksine: o işin bu şeye mensûbiyeti, tabîî olarak mevcutsa, veyâ bu iki şeyin yine tabîî olarak birbirlerine mensup olmaları vâkî ise, yine bu şeylerden her birine zâtî adını veririz* (9).

Farabî arazî meselesini de şöyle ele alıyor:

«*Arazî, bir işin bir şey'e, bu sayılan cihetlerden biriyle tabiî olarak mensûbiyeti vâkî değilse olabilir. Bu, tabîî olarak değil de, ancak tesâdüfî* (قد اتفق إتفاقا) *bir yolla vâkî olmuş ise, arazî ismini alır. Meselâ «Bir hayvan kesilir ve ölür». Bu, sebeb ve netice olarak zâtî adını alacaktır. Fakat bu «ölüm»* (الموت) *ile birlikte o anda güneş doğsa, veyâ bir şimşek çaksa, bunlar* sebeb-*netice olamazlar. Bu takdirde de buna arazî adı verilir* (10).

Buraya kadar Farabîden naklettiğimiz şeylere Aristo hiç temâs etmemiştir. Ancak bundan sonradır ki Aristo ve Farabî berâberce «*Mütekâbiller*» bahsine geçmektedir.

MUTEKÂBÎL LAFIZLAR

Aristoya göre *Mütekâbil*(= Opposé) lafzı *zıd*(=Contraire) lafzından daha umûmîdir. Bu iki terim birbiriyle katiyen karıştırılmamalıdır. Aristo, *mütekâbil* lafızlar meselesini ayrıca *Metafizika* adlı eserinde de ele almıştır (11.

Mütekâbillik Aristoya göre umûmî bir deyimle tek bir konunun kabul edebileceği iki ayrı *attribut* 'nün ayni konuda berâberce bulunmaması demektir. İster bizzat, ister unsurları dolayısıyla o konuda bulunan bu "*attribut*"lere mütekâbil (opposé) adı verilir. Meselâ gri ve beyaz ayni zamanda tek bir konuya âit olamazlar. Şu halde o konu ya beyâz, yahut ta gri olabilecek demektir (12). Farabî dahî mütekâbil lafızları Aristo gibi târif ediyor:

Ona göre, "*.. Mütekâbillik (karşı-olum), öyle iki şey veyâ terimdir ki, bunlar ayni zamânda ve bir yönden tek bir konuda berâberce var ola-*

9 Farabî, *Levâhik*, 17a

10 Farabî, *ayni eser*, 17a

11 Aristote, *La Metaphysique*, (Tricot), Δ, 10, s. 227. Mefhumların mütekâbil olmaları ayrıca Hamelin tarufından tetkik edilmiştir. Bk. "*L' Opposition des Concepts*" (Le Systeme d'Aristote içinde) s. 128—152.

12 Aristote, *Metaphysique*, (Tricot) Δ, 10, 1018a (20—25).

olamazlar (13). (Farabî bu târifi, başka bir eserinde de aynen tekrar ediyor (14)

Aristonun ve Farabînin târifleri arasında yapılacak bir karşılaştırma, Farabînin verdiği açıklamanın yunan filozofununkinden çok daha anlaşılır durumda olduğunu ortaya koyacaktır. Farabî grek filozofuna uyarak *mütekâbil lafızlar*'ı dörde ayırmaktadır ki, bunlar:

a — *Muzâf olanlar*: Misil ile Yarım; Baba ve oğul göreliklerinde olduğu gibi.

b — *Zıd olanlar* : İyi ile kötü veyâ, Çift-tek gibi...

c — *Adem ve Meleke* : Körlük ve görmek gibi:

d — *Selb ve İcâb* : Oturuyor, Oturmuyor gibi...

Şimdi bunları teker teker Farabîye dayanarak, -fakat Aristo ile de karşılaştımak sûretile-ele alalım:

a) Aristo, mütekâbil lafızlardan olan m u z â f 'ları şöyle tarif ediyor: *Muzâf* olmak bakımından *mütekâbil* olan iki şey, birbirlerine «opposé» veya herhangi bir suretle onunla alakâsı bulunan şeylerdir. Meselâ «misil» bizzat kendi özü (yânî kendi «*essence*»sı) içinde, başka birşeyin m i s l i olan şey demektir. Ayrıca. i l i m terimi, bilinmesi lâzım gelen şeye nazaran bir mütekâbil terimdir. Şu halde muzâf olmak bakımından mütekâbil sayılan herşey, kendilerine k a r ş ı (opposé) buluan şeyler dolayısıyla bu ismi almaktadır. Başka bir deyimle bu iki şeyin, kendi aralarında her hangi bir «karşı-olum» (mütekâbillik) münâsebeti bulundurmaları lâzımdır (15). Farabî dahi *muzâf* olmak suretile *mütekâbil* bulunan lâfızlara «baba-oğul» misâlini vermektedir. Bunlar mütekâbildirler, çünkü bir insanın bizzat o insan olmak haysiyetiyle ayni zamanda ve bir yönden hem baba hem de oğul sayılmasına imkân yoktur: Olsa olsa, o insan ya bir kimsenin «babası» veya bunun «oğlu» olacaktır. «Efendi-köle» izâfetindeki karşı-olum da böyledir (16). Farabî "*esâsen muzafların ve onun husûsiyetlerinin nasıl olduğu meselesi geçmiş bulunuyordu*" deyip, daha fazla tafsîlattan kaçınmaktadır.

b - *Zıd olmak* bakımından *mütekâbil* terimlere gelince; Bu Aristoyo göre, muzaf'larda olduğu gibi iki şeyin birbiriyle herhangi bir âlaka ve münâsebet göstermesile yetinmez. Meselâ «İyilik» ile Kötülük» birbiriyle alâkalıdır. Am-

13 Farabî. *Levâhik*, 17a

14 Farabî, *Mesâil suile anka* (nşr. Diterici) sual : 38, s. 100. ayr. bk. Suhravardî, *K. al-Talvîhât* (nşr. H. Corbin), s. 27. Bu ifâdeler Fârâbîden aynen alınmıştır.

15 Aristote, *Les Catégories*, 11b : 56 (24-26)

16 Farabî, *Levâhik*, 17a

mâ bunlarda, izâfetlerdeki *"misil, yarım'ın mislidir"* yahut, *"efendi, kölenin efendisidir"* dediğimiz şekilde, *"İyilik, kötülüğün iyiliğidir"* diyemeyiz. Belki *"İyilik, kötülüğün zıddıdır"* demek lâzım gelecektir. Ak ve kara hakkında da ayni şey söylenebilir; Yânî *"Ak, karanın akı"* değil fakat *"ak, karanın zıddıdır"* demek icab eder (17). İşte Aristoya göre, *zıdlık* yoluyla karşı-olum, Muzâf yoluyla karşı-olum'dan daha başkadır ve bunları ayıran nokta da bundan ibârettir.

Yine Aristoya göre zıd'ların zorunlu olarak mensup oldukları veyâ tasdik edilmiş oldukları konular, yine zorunlu olarak bu iki zıd'tan birini içine alacak durumda bulundukça, bu iki zıd terim arasında bir «orta-terim» olamaz. Meselâ bir c a n l ı , gerekli olarak *ya sağlam, yâhut ta hasta* 'dır. Bunun gibi bir s a y ı, *ya tek yâhut ta çift* 'tir. Fakat bir konuda gerekli olarak iki zıdtan biri tasdik edilmiş değilse, (meselâ «bu cisim aktır» veyâ «bu cisim karadır» denilmiyorsa), o takdirde bu cisimde ne «aklık ne de «karalık» yerine bu iki zıd arasında başka bir rengin (terim'in) bulunması mümkündür: Meselâ bu takdirde o cismin sarı, kırmızı veyâ gri renkte olduğu söylenebilecektir (18).

Farabî ise mütezâd (zıd) lafızlar için şu tarifi daha veriyor:

"... Mütezâd (veyâ zıd) lafızlar var olmaları bakımından aralarında son derece ayrılık ve uzaklık bulunan iki terim (الأمر) *dir. Öyle ki bunlardan her biri ayrılık hususunda diğerinden sonuç'ta* (في الطرف الأقصى) *bulunur. Ammâ bu ikisi de ayni cins altında bulundukları gibi, her ikisinin de k â b i l 'i (yânî kabul edicisi) ayni ve tek bir konu olabilir* (19).

İşte bu bakımdan m ü t e z â d 'ları ikiye ayıran Farabî birincisinde: aralarında orta-terim (المتوسط) bulunmayanlar, (meselâ tek-çift'te olduğu gibi); ikincisine de aralarında bir orta-terim bulunanlar adını vermektedir. (Meselâ beyaz -siyah'ta olduğu gibi)...

Bütün bunlardan sonra, mantık meselelerinden uzaklaşıp başka mevzulara temas etmek kaygusu, burada tekrar karşımıza çıkıyor; Filozof, bu «orta terim» münasebetiyle, aralarında bir «mutavassıt» bulunmadan ikinci çeşit zıdlardan birinin varlığının bâzı şeylerde d e v a m l ı, bâzı şeyler de ise d e v a m s ı z olduğunu; nihayet bâzı zıdların ise hiç bir varlık için devamlı olmadığını söylemektedir.

17 Aristote, *Les Catégories*, 11b : 56 (33-36)
18 Aristote, *ayni eser*, 12a : 57-58 (1-20)
19 Farabî, *Levâhik*, 17a

Bu konuda verilen misaller şunlardır: Meselâ «sıcaklık-soğukluk» zıdlarını düşünelim. Bunlardan sıcaklık, a t e ş'te devamlı; su'da, demirde, taşta vs. devamsızdır. Fakat soğukluk ise, buz'da devamlı; suda demirde, vs. ise devamsızdır(20). Nihâyet bâzı zıdlar ise, meselâ adâlet-zulüm gibi, ne biri ne öteki herhangi bir varlıkta devamlı değildir. Çünkü diyor Farabî bunlar her ân, her hangi bir konuda yerlerini birbirlerine terkedebilirler (21).

Aralarında bir orta-terim *(el-mutavassıt)* bulunan zıdlara gelince: Böyle zıdlara âit orta-terimler, yâ iki zıddın karışmasından hasıl olur: Bu takdirde, böyle mutavassıtların tek bir ismi olacaktır: Meselâ, siyah - beyaz zıdları arasında bir takım orta-terimler mevcuttur. İşte bütün bunlar, yeşil, kırmızı, kurşunî, gri vs. adlarını taşır (22). Fakat bâzen de zıdlar arasında orta-terimlerin isimleri olmayabilir. Bu takdirde ise, bu «orta-terimler» ya her iki had'din selb'i ile, ya da her iki had'din cem» edilmesi sûretile meydana gelirler. Eğer iki haddin c e m' edilmesile meydana gelmişlerse, böyle «orta-terimler»in her iki haddin hakikatinden *(el-kuvve)* bir kısmını ihtiva etmesi lâzımıdır. Ve şâyet bu «orta-terim» her iki haddin s e l b'i ile meydana geldiyse, o zaman bunda bu iki haddin hiç birinin t a m a m olarak bulunmaması gerekir (23). Böylece bu iki z ı d ve ayrıca o r t a - t e r i m l e r için k o n u, yine ayni (=müşterek) konu olacaktır. İki zıd arasında bulunan orta-terimlerin ise, taraflardan (yânî her iki zıd'tan) herbirinin, diğerinin içinde bulunduğu cisimden bir cüz'ü işgâl etmesi -bâzılarının (?)- zanettiği gibi, vârid değildir (24).

Farabînin oldukça muğlak ifâdesinden maksad şudur: Bâzı z ı d terimlerin aralarında bir «orta-terim» mevcuttur; bu orta terimlerin bâzen birer ismi olur: Meselâ siyah-beyâz zıd terimleri arasında bulunan orta terimler gibi ki, bunlar sarı, yeşil kırmızı, vs. isimlerini alır. Fakat bâzen de bu «orta-terimler»in isimleri olmayabilir. Bizim misâlimizle: tatlı-acı zıdlarını düşünelim. Bunların arasında ne tatlı ne de tam mânasıyla acı olmamak bakımından herhalde bâzı orta terimler vardır. Çünkü bir şey tam olarak tatlı veya acı olmayabilir. Fakat, meselâ lisanımızda olduğu gibi, arapça veya grekçede bu nevîden terimlerin bir ismi olmadığı takdirde, ya bahis konusu iki zıddı s e l b ederek bir isim buluruz: (Meselâ «ne tatlı ne acı» deriz); yâhutta her iki zıddı c e m ' ederek (tatlı ile acı arası) diyebiliriz.

Bütün bu açıklamalar çok yakın bir benzerlikte Aristo da vardır: Yunan

20 Farabî, *Levâhik*, 17 a
21 Farabî, *ayni eser*, 17 a
22 Farabî, *ayni eser*, 17 a
23 Farabî, *ayni eser*, 17 a
24 Farabî, *ayni eser*, 17 a

filozofuna göre, " . . . *Zıdlar arasında orta terimlerin bâzen isimleri vardır. Fakat bâzı hallerde de bu orta-terimlerin isimleri olmayabilir. Meselâ "iyi-fenâ" zıdlârında olduğu gibi : Bu ikisi arasında elbette bir takım orta-terimler vardır. Ama bunların isimleri bulunmadığından (diyor Aristo) biz bunu "ne iyi, ne fenâ" diye ifâde etmek yoluna gideriz* (25).

Aristonun zıdlar hakkında verdiği bilgi kısa olmasına rağmen, Farabî bu hususta tafsîlatlı olarak şunları anlatıyor ve diyor ki:

" . . . *Şâyet bu iki t a r a f (=terim), iki cüz' hâlinde bulunurlarsa iki a y r ı konu teşkil ederler. Fakat yine de bu iki konu arasında bir f a r k yoktur : yânî bunlar tek bir cisimde olmuşlar veyâ iki ayrı cisim de olmuşlar, bir fark etmez. Bunu (diyor Farabî) bir misâlle şöyle açıklıyabiliriz : şâyet tek bir cevherde meselâ "9" sayısında, iki zıd (yânî tek-çift) arasında bir terim bulunsaydı, o zaman bu cevherin (=9 adedinin), ne çift ne de tek olması mümkün olacaktı. Bu takdirde, anlaşılıyor ki, 9 adedinde bir orta-terim düşünülecek olsa, bu adedin bir kısmının tek bir kısmının ise çift olması lâzım gelecekti ki bu da ancak "absurde" (=saçma, imkânsız) olarak vasıflandırılabilir* (26).

Netice bakımından, tek-çift gibi iki zıd arasında bir orta-terim'e sâhip olmayan cevher (=sayı), ancak bu iki zıd'tan birisini kabul edecek, yânî ya çift yâhut ta tek olabilecektir (27).

Bir konuda tabîî olarak iki zıdtan biri bulunmuyorsa, (Meselâ su'da harâretin veyâ soğukluğun, t â b î î olarak bulunmaması gibi) o takdirde k o n u, bu iki zıd'tan u z a k kalacak, ve bunların yerini bir orta-terim (el-mutavassıt) alacaktır (28).

Bütün bunların tersine olarak, iki zıd,tan biri gerekli ve tabîî olarak bulunuyorsa, (meselâ su'da rutûbetin veyâ buzda soğukluğun veya ateşte sıcaklığın tabîî olarak bulunması gibi), bu takdirde adı geçen konular tabîî olarak k a b û l ettikleri bu attribut,lerden halî kalamayacaklardır (29).

Hulâsa, Farabîye göre z ı d l a r, birbirlerine yakın bir cins altında bulunabilirler. (Meselâ beyaz-siyah zıdlarının r e n k cinsi altında bulunması gibi). Bazen de iki ayrı cins altında bulunabilirler. Ammâ bu iki ayrı cins,

25 Aristote, *Les Catégories*, 12 a : 58 (20-25)
26 Farabî, *Levâhik*, 17 a
27 Farabî, *ayni cser*, 17 a
28 Farabî, *ayni eser*, 17 a
29 Farabî, *ayni eser*, 17 a

yine tek bir cins için bir orta-terim sayılabilir ve bir tek cins altında toplanmış olurlar.

Farabî bunu şöyle bir misalle açıklıyor: Meselâ «adâlet» ve «zülm» zıdlarını düşünelim. Bunlardan adâlet «fazîlet» cinsi altında, zulüm ise «rezîlet» cinsi altında bulunur. Ammâ *fazîlet* ve *rezilet* 'in her ikisi de Meleke ve Hal yüksek-cinsi altında bulunur, ve «fazilet-rezilet» terimleri bu adı geçen yüksek cins için birer orta-terim olurlar (30).

Farabînin temas ettiği bu misal ve açıklamalar hemen aynen denebilecek şekilde, Aristoda da vardır. Fakat grek filozofu bunları ZIDLAR (Opposés) adını verdiği bölümde incelemiştir (31). Farabîye göre, zıdlar, diğer eşyâ için de cins olan iki tâne cins altında bulunabilirler. Meselâ «iyilik-kötülük» (الخير والشر) zıdları gibi. Fakat diğer bâzı hallerde ise, bir cisimde tabiî olarak bulunması lâzım gelirken bulunmayan ,fakat sonradan zıddının yerine ilerdeki bir zamanda geçmesi mümkün olan şeyler vardır. Meselâ «fakirlik-zenginlik» zıdları gibi ki, bunlardan birisi tâbiî olarak bir konuda bulunmak lâzımsa ve şimdi bulunmuyorsa, ilerde bunlardan biri kendi yerini diğerine terk edebilir (32). Ve en son olarak; Zıdlardan birisi tabiî olarak bir konu içinde bulunması îcâb etmediğinden bulunmamış olabilir. Meselâ diyor. Farabî, körlük veya kel oluş... Ancak şu kadar var ki, bunların gelecek zamandan tekrar var olabilmeleri mümkün değildir (33). İşte bütün bu misallerden de anlaşılıyor ki zıdlar, «mütekâbil»dir. Çünkü bunlar tek bir konuda, bir yönden ve ayni zamanda bir araya gelemezler (34). «Adem ve meleke» (yoksun olma ve sâhib olma) işte böyeder. Meselâ Görme ve Körlük; Fakirlik ve Zenginlik gibi, bir yoksunluk ve ve sahip olma ifâde eden zıdlar, mütekâbildirler (35).

Türk filozofu bundan sonra «Îcâb ve Selb» meselesini de yine mütekâbil oluşu yönünden ele alıyor: Ona göre İcâb ve Selb, mevzû ve mahmûlleri ayni olan şeyler içindir. Bunlar için «kazîyeler» sadedinde zikredilen bütün şartlar cârîdir. Çünkü tek bir şeyin icâb hâli, yine bu şeyin selb olması, tek bir konuda, ayni zamanda ve bir tek cihette mümkün değildir. Meselâ bir konu hakkında *hem beyâzdır hem de beyâz değildir* denilemez. Çünkü bu iki vasfın (veyâ zıd terimin) tek bir konuda (meselâ Zeyd'te) ayni zamanda ve tek

30 Farabî, *Levâhik*, 17 b
31 Farabî, *oyni eser*, 17 b
32 Aristotc, *Les Catégories*, 14 a : 68-69 (19-25)
33 Farabî, *ayni eser*, 17 b krş. Aristote, *ayni eser*, 12 a : 58 (26-34)
34 Farabî, *ayni eser*, 17 b
35 Farabî, *ayni eser*, 17 b

bir bakımdan bulunmasına, (yâni Zeydin ayni zamanda hem «beyaz» hem de «siyah» olmasına) imkân yoktur (36).

Mümkün olmayan diğer bir cihet te şudur: Zıdlar küllî bir konuya ayni zamanda h a m l edilemezler. Meselâ «insan beyazdır» dersek, onunla ayni zamanda ve tek bir yönden bu sefer «insan beyaz değildir» demek mümkün olmaz. Belki şu vârit olabilir:

Mevzû (sujet) hakkında belirsiz (gayri muayyen) bir sâlibe kaziye doğru olur fakat kendisine mukâbil bulunan belirsiz mûcibe kaziye'nin doğru olması şartıyla. İşte bu takdirde bunların konuları hakikatte iki tane'dir. Esâsen diyor Farabî subcontraire (taht el-mütezâddeyn)lerin d o ğ r u olması ayni şekildedir. Zirâ bunlardan mevzû hakkındaki mukâbil olan mûcibe kaziye doğru olursa, sâlibe olan da doğru olabilir. Meselâ:

Bâzı insanlar, beyazdır : *Bâzı insanlar beyaz değildir*

gibi.. Buradaki beyazdır tasdikimiz (قولنا) insan hakkında -diğer bir kısım insanların «beyaz olmadığı» cihetinden-tasdîk edilmiştir (37).

MÜTENÂKIZ (contradictoire) VE ZID (contraire) kaziyelerin MÜTEKÂBİL (opposé) oluşu

Zıd (contraire) ve Mütenâkız (=contradictoire) kâzîyelerin mütekabil olmalarına gelince; bunlar konuları hususunda herhangi bir yönden doğru olabilmek sadedinde bir araya getirilmedikleri için m ü t e k â b i l'dirler (38).

İmdi mümkün durumda (في المادة الممكنة) olan iki mütezâd (zıd) kaziyenin yanlış (كذب) olmasında da *tekâbül* (opposition) mevcuttur (39). Çünkü konu, mütekâbiller hususunda bâzen bunlardan birinden hâlî haldığı halde, diğerine sâhip olur. Üstelik her ikisinden de hâlî kalırsa, bu takdirde iki zıd arasındaki orta-terim'lerden birine sâhip olur, Netîce bakımından *zıd* ve *mütenâkız* (contraire ve contradictoire) kaziyeler m ü t e k â b i l (opposé) dir ve üstelik mümkün olarak (في المادة الممكنة): zıd kaziyelerinden birisi d o ğ r u ise diğeri y a n l ı ş olmak îcâb eder (40).

36 Farabî, *Levâhik*, 17 b
37 Farabî, *ayni eser*, 17 b
38 Farabî, *ayni eser*, 17 b
39 Farabî, *ayni eser*, 17 b
40 Farabî, *ayni eser*, 17 b

Burada mütekâbil olması yönünden Farabî, g ö r e l i k l e r *(İzâfet'ler)* ile diğer opposélerin bir karşılaştırmasını yapıyor: Muzâfların «opposé» oluşunda diyor filozof, iki had'ten birisi varsa diğeri de zorunlu olarak vardır. Meselâ baba-oğul göreliğini düşünelim : şayet «baba» varsa, zorunlu olarak «oğul» da vardır (41). Halbuki diyor Farabî, diğer mütekâbillerde durum böyle değildir. Meselâ mütekâbil (opposé) olmak üzere iki *zıd* olan «beyaz-siyah» hadlerinden biri (meselâ beyaz) varsa, zorunlu olarak siyah'ın da bulunması şart değildir (42). İşte bu son durum zıd'larda da böyledir. Meselâ Meleke ve Adem (الملكة و العدم): Görme ve Körlük gibi. İşte burada da görüldüğü gibi her zaman g ö r e n bir canlı (حيوان) varsa, zorunlu olarak g ö r m e y e n bir canlı bulunması da şart değildir (43).

Burada dikkat edilmesi lâzım gelen bir husus daha vardır: (الجلد ?) diye tanımakta olan bir hayvanın k ö r olduğu söylenemez. Çünkü esâsen onda görme (بصر) denen bir şey yoktur. Demek ki «adem» (=yoksunluk) un şartı " *bir konuda bulunması i c â b eden bir şeyin bulunmaması* " dır. Mâdem ki görme hassası, (جلد) denilen bir hayvanda yoktur, o halde ona k ö r adı verilmeyecektir (44).

Mütekâbil kaziyeler de böyledir : Zirâ mûcibe, doğru olunca sâlibenin doğru olması vârit değildir. Bu daha açık olarak z ı d (contraire) ve mütenâkız (contradictoire) kaziyelerde görülür.

İmdi "*taht el-mütezâd*" (subcontraire)'lerde zarûrî ve mümtenî durumlarda (في المادة الضرورية والممتنعة) ise zannedilir ki:

"*bâzı insanlar beyazdır*" sözünden, "*bâzı insanların beyaz olmadığı* anlaşılır. Üstelik "*Her insan beyaz değildir*" den de "*bâzılarının beyaz olduğu*" anlaşılır. Fakat diyor Farabî bu z o r u n l u değildir (45). Zîrâ " *Her insan beyaz değildir*"ifâdesinde «b e y a z l ı k» bâzı insanlardan r e f' edilmiş (kaldırılmış)tır. Geri kalanlar içinse, ne î c â b î ne de s e l b î olarak bir hüküm vermek mümkün değildir. Bunun delili de şudur :

Meselâ zencileri düşünelim: "*Hiç bir zenci beyaz değildir*" sözümüzden "*Her zenci beyaz değildir*" veyâ "*bâzı zenciler beyazdır*" kaziyelerinden birinin doğru (صادق) olması lâzım gelirdi. Eğer "*Bâzı zenciler beyaz değil-*

41 Farabî, *Levâhik*, 17 b
42 Farabî, *ayni eser*, 18 a
43 Farabî, *ayni eser*, 18 a
44 Farabî, *ayni eser*, 18 a
45 Farabî, *ayni eser*, 18 a

dir" dersek, bundan zorunlu olarak zenciler arasında "*beyaz olanların bulunduğu* " anlaşılacaktır (46).

ADEM (=Yoksunluk) ile ZID ARASINDAKİ FARK

Zıdlar öyle iki terim (أمر) dir ki bunlardan biri bir konudan kaldırıldığı zaman onun arkasından derhal diğer had onun yerine geçer. Şu halde zıdlardan birincisi kalkarsa diğeri onun yerine geçer. Fakat a d e m (العدم) 'e gelince: İki had'ten birinin v a r, diğerinin (adem'in) y o k olması demek değildir. Üstelik. iki had'ten biri r e f'edilince diğeri onun yerine kâim olamaz. Meselâ zenginlik-fakirlik'te olduğu gbi... (47).

MÛCİBE-SÂLİBE KAZİYELERİN MÜTEKÂBİL OLUŞU İLE DİĞER MÜTEKÂBİLLER ARASINDAKİ FARK

Mûcîbe ve *Sâlibe* kaziyelerinden her birinin bünyesi (تركيب), i h b â r olan bir terkip sözüdür. Bunlardan her biri ya d o ğ r u ya da y a n l ı ş'dır

Halbuki bu, diğer mütekaâbillerde böyle değildir. Çünkü onlar m ü f r e d birer terim (امر) dir. Oysaki Mürfed olan bir terim ne doğru'dur ne de yanlış.. Bu terim ister mâna (معقول) ister lâfız olarak (ملفوظ) kullanılsın, durum böyledir (48).

Zıdlardan, meselâ «beyaz-siyah»ın mütekabil oluşunu ele alalım: Bunlardan tekâbül (opposition) zâil olmaz. Zirâ bu terimlerden biri tek başına ele alınsa, derhal onun karşıtı düşünülür. Ve meselâ «baba-oğul» daki izâfet tekâbülü, yâhut ta «görme-körlük» gibi yoksunluk ve sâhip olmayı gösteren terimlerin tekabülü de böyledir. Şu halde açıkça görülmektedir ki, zıdların ve onlara benzer k a r ş ı- o l a n (mütekâbil) terimlerin tekâbül'ü dâimâ mevcuttur (49). Halbuki bunlar *müfred* birer terim hâlinde iseler, mûcibe ve salibelerdeki tekâbûl pek âlâ zail olabilir. Ama bunların tekâbülden istifâde etmeleri ancak *mürekkeb* (birleşik) hâlinde olmalarıyla mümkündür. Mütekâbillerden müştak olan diğer şeylerin de hâli (durum'u) böyledir. Meselâ*zıdlar*'dan «beyaz-siyah» *adem ve meleke*'den «körlük-görme»; *muzaflar* 'dan «baba-oğul» daki tekâbüller gibi... Yalnız şu kadar

46 Farabî, *Levâhik*, 18 a
47 Farabî, *ayni eser*, 18 a
48 Farabî, *ayni eser*, 18 a
49 Farabî, *ayni eser*, 18 a

varki, iş bununla da kalmaz: Bunlardan her biri terkip hâlinde iken, teker teker d o ğ r u veyâ y a n l ı ş olurlar. Çünkü bunlar birer müfred lafız veyâ terimler (الأمور) den ibârettir (50).

Ayni şekilde mütekâbil kazîyelerden bâzıları doğru ve yanlış diye ikiye ayrılabilirler. Çünkü bunlar da müfred terimler olabilirler. Ammâ mahmûlleri (yüklemeleri) mütekâbil terimlerden olan kazîyelere gelince: bunlar her halde doğru ve yanlış diye ikiye ayrılacaklardır. Meselâ :

Zeyd, beyazdır : *Zeyd, siyahtır*

gibi... Veyâ baş bir misâlle :

Z e y d, babadır : *Z e y d, oğuldur* gibi . . .

İşte bütün bunlar, mahmûl'leri mütekâbil olan «sâlibe ve mûcibe» kaziyelere birer misaldir (51).

İmdi, bunların konularını da k ü l l î olarak alırsak, meselâ: İNSAN BEYAZDIR ve İNSAN SİYAHTIR» dersek, durum yine değişmez (52).

Bunlardan ayrı olarak, kaziyeleri şu şekilde ele alalım :

Her insan, beyazdır : *Her insan, siyahtır*
Her ateş, sıcaktır : *Her ateş, soğuktur*

yâhut ta

Her insan, beyazdır : *Bâzı insan (lar), siyahtır.*
Her ateş, sıcaktır : *Bazı ateş (ler), sıcaktır.*

İşte bunlar *mütezâd* değil belki daha çok *mütenâkız* kaziyelere benzeyeceklerdir (53). Hattâ bu kaziyeleri şöylece sıralarsak:

Bâzı insan (lar), beyazdır : *Bâzı insan (lar), siyahtır.*
Bâzı ateşler, sıcaktır : *Bâzı ateşler, soğuktur.*

Bu takdirde ise bu kaziyeler, «tahtel-mütezadlar»a (subcontraire lere) benzeyeceklerdir (54). Bazen de zannedilir ki bunların «yanlış-doğru» diye ikiye ayrılmalarından hâsıl olan durumlar mütekâbil olan sâlibe ve mûcibe kaziyelerin durum'una benzer. Meselâ:

50 Farabî *aynı eser* 18a
51 Farabî *aynı eser* 18a
52 Farabî *aynı eser* 18a
53 Farabî *aynı eser* 18b
54 Farabî *aynı eser* 18b

Zeyd, beyazdır	:	*Zeyd, siyahtır*
Zeyd, iyidir	:	*Zeyd, kötüdür..*

İşte zannedilir ki bunların doğru ve yanlış diye ikiye ayrılması tıpkı mütekâbil f e r d î (singulier) nevîden mûcibe ve sâlibelerin doğru ve yanlış diye ayrılması gibidir. Meselâ:

Zeyd, beyazdır	:	*Zeyd, beyaz değildir.*
Zeyd, iyidir	:	*Zeyd, iyi değildir.*

misâlinden görüldüğü gibi.. Dediğimiz şekilde, bunlar yukardaki kâziyelerle ayni değildir. Belki yüklemeleri zıdlar'dan olan «singulier» kaziyeler, konuları mevcûd olduğu takdirde doğru - yanlış diye ayrılabilirler (55).

Şayet bu «singuliler» (ferdî) kâziyelerin konuları ortada yoksa, her iki şıkkı da yanlış (كذب) olur. Meselâ:

Zeyd beyazdır	:	*Zeyd siyahtır*
Zeyd iyidir	:	*Zeyd kötüdür* gibi..

İşte bunların doğru-yanlış diye ikiye ayrılması ancak, adı geçen ZEYD'in var olmasıyla mümkündür. Ve dediğimiz gibi şâyet «Zeyd» mevcut değilse, o takdirde Zeyd'in «siyah» oluşu da, «beyaz» oluşu da y a n l ı ş tır (56). Fakat.

Zeyd iyidir	:	*Zeyd iyi değildir*

sözüne gelince, bunlardan birisi her halde «doğru», diğeri ise «yanlış» tır: Zeyd ister mevcut olsun, ister olmasın.. Halbuki «singulier» olan mütekâbil mûcibe ve sâlibe kaziyelerden her ikisi de yanlış olacaktır.

Yüklemleri z ı d'lardan olan mütenâkız kaziyelere benzeyenlerin durumu da aynen böyledir. Meselâ :

Her ateş, sıcaktır	:	*bâzı ateş (ler) soğuktur*
Her insan, beyazdır	:	*Bâzı insan (lar) siyahtır*

İmdi bunlardan birincisi (zarûrî ve mümtenî); ikincisi ise (mümkün) durumdadırlar (57).

İşte bütün bu kaziyeler, şâyet konuları mevcut ise, doğru-yanlış diye ikiye ayrılırlar. Fakat konuları (sujet'leri) ortada yoksa, hepsi de y a n l ı ş (كذب) dır (58). Bu müneâkız kaziyelerin benzerleri olan mûcibe ve sâlibe kaziyeler

55 Farabî *aynı eser* 18b :
56 Farabî *aynı eser* 18b :
57 Farabî *aynı eser* 18b :
58 Farabî *aynı eser* 18b :

ise, böylece (konuları ister mevcut olsun, ister olmasın, «doğru - yanlış (الصدق والكذب) diye ikiye ayrılırlar. Meselâ :

Her ateş, sıcaktır : *Her ateş, sıcak değildir*

Her insan, beyazdır : *Her insan, beyaz değildir*

Yâhut ta

Âlem, hâdis (متكون) *dir* : *Âlem ezelîdir*

Şayet bu kaziyelerde konu olan «âlem» var değilse her iki kaziye de yanlıştır (59). Halbûki :

Her âlem, hâdis (crée) *dir* : *Her âlem, hâdis değildir*

dersek, bunların konuları olan «âlem» (ister mevcut olsun ister olmasın) doğru-yanlış diye ikiye ayrılırlar (60).

İmdi diyor Farabî yüklemeleri zıdlardan olan mütezâd (contraire) kaziyelere benzeyen bütün kaziyelerin hâli (durumu) böyledir. Meselâ :

Her ateş, sıcaktır : *Her ateş, soğuktur*

Her insan, beyazdır : *Her insan, siyahtır* (61)

Nihâyet, diyor Farabî sub-contaraire (تحت المتضاد) olan kaziyelerin durumu da mütekâbil olması yönünden, böyledir. Meselâ :

Her ateş, sıcaktır : *Bâzı ateşler, soğuktur*

Her insan, beyazdır : *Bâzı insan (lar), siyahtır*

İşte bunların konuları mevcut değilse yanlıştırlar. Bunların m ü h m e l (indefini) onları da ayni durumdadır (62). Şu halde mütezâd'lar (zıd kaziyeler) ancak kendilerine m a h s u s olan belirli konular hususunda tasdik olunurlar. Meselâ :

a - *ADED*'teki «tek-çift»

b - *ÇİZGİ* 'deki «doğruluk-iğrilik» gibi.

İmdi burada zıd'ları, kendi âid olabilecekleri konuların gayrisinde alsak, burada «başka» (gayrı) konular mevcut olsa dahî hepsi de yanlıştır. Meselâ :

59 **Farabî** *aynı eser* **18b :**
60 **Farabî** *aynı eser* **18b :**
61 **Farabî** *aynı eser* **18b :**
62 **Farabî** *aynı eser* **19a :**

Her aded, tektir : *Her aded, çift'tir.*

Zıd kaziyelerde «tek-çift» zıdlarının belirli (mahdûd) konusu ancak **a d e d'tir.**

Her beyaz, tektir (konu) : *Her beyaz, çifttir....* (konu) desek,

bu k o n u (yânî : beyaz) mevcut olsa dahi, kaziyeler yanlıştır (63).

Fakat bunlar î c â b î veyâ s e l b î olarak düşünülüyorsa, «doğru-yanlış» diye ikiye ayrılabilirler. Meselâ :

Her beyaz tektir (îcâbî) : *Her beyaz tek değildir* (64) (selbî)

İmdi aralarında orta-terimler (el-mutavassıtât) bulunan zıdlara gelince. Böylelerin her iki haddinde birden -(aralarındaki orta-terimler sebebile)- yanlış sayılması bâzen (قد) mümkündür. Böylece yüklemleri zıdlar'dan olan kaziyerler de, mûcibe ve sâlibe kaziyeler hükmündedir (65). Yanî bunlar da (-şâyet îcâbî ve selbî iseler-) doğru ve yanlış diye ayrılırlar. Meselâ :

Her aded, tektir (îcâbî) : *Hiç bir aded, tek değildir.* (selbî)

yerine :

Her üç, tektir (doğru) : *Her üç, çifttir* (yanlış)

diyecek olursak bunlar doğru ve yanlış diye ayrılırlar (66).

Farabînin bu şekilde z ı d l ı k gösteren kâziyelere verdiği açıklama ve misaller oldukça uzun ve monotondur. Bunları bu yeknesaklıktan kurtarmak için ş e m a t i k olarak göstermeğe çalışalım :

a - *Her aded tektir* : *Bâzı adedler çifttir*

(Şayet bunların konusu var ise «doğru-yanlış» olurlar) (67).

b - *Bâzı adedler, tektir* : *Her aded, tek değildir.*

yâhut :

63 Farabî *aynı eser* 19a :
64 Farabî *aynı eser* 19a :
65 Farabî *aynı eser* 19a :
66 Farabî *aynı eser* 19a :
67 Farabî *aynı eser* 19a :

Bâzı üçler, tektir : *Bâzı üçler, çifttir*

(Bu son ikisi de doğru-yanlış diye ikiye ayrılırlar) (68).

c — Mütenâkız (contradictoire) olarak

Her aded tektir : *Bâzı adedler çifttir.*
(A) (I)

Bunlar da «doğru» ve «yanlış» diye ikiye ayrılırlar (69).

d — Mûcibe ve sâlibe olarak mütekâbil (oppesé) olan bâzı sözler (=el-ekâvîl) bunlara benzeyen ve yüklemleri zıdlardan olan sözlerden (kaziyelerden) daha umûmidir diyor Farabî„ (70). Böyle kaziyeler de konuları ister var olsun ister olmasın, doğru ve yanlış diye ayrılabilirler. İmdi bu bakımdan da görülüyor ki, î c â b ve s e l b'in tekâbülü (karşı-olumu) yüklemleri zıdlardan olan kaziyelerden daha tam (اكمل) dir (71).

e — Mütekâbil, mûcibe ve sâlibe kaziyelerin durumu (قوة) ise, hendense de kullanılan şu üç hükümdeki gibi, yânî :

BU, (şundan) BÜYÜKTÜR

BU, (şundan) KÜÇÜKTÜR

BU, (şunun) KADARDIR

gibi şu üç şarta (ihtimal'e) mebnî ise, o takdirde zaruret hasıl olduğu zaman «kıyas-ı halfî» kullanmak ta câiz değildir (72).

f — Adem ve Meleke (yoksunluk ve sahip olma) dahî mütezadların durumundadır. Şu kadar var ki: Adem ve Meleke (العدم والملكة)'nin konusu kendilerine h â s (=mahsûs) olan bir konudur. Ve böylece adem ve meleke, konusu kendisine has olan mütezadlar gibidir. (= يجرى مجراها) (73). Fakat diyor Farabî, bunların mûcibe ve sâlibe durumunda olmasını istersek, o zaman «zıdlar» faslında zikredilmiş olan şartları yerine getirmek lâzımdır Yâni :

— Bunların konularının var olması,

— Bu konuların, onlara has olması,

68 Farabî *aynı eser* 19a
69 Farabî *aynı eser* 19a
70 Farabî *aynı eser* 19a
71 Farabî *aynı eser* 19a
72 Farabî *aynı eser* 19a
73 Farabî *aynı eser* 19b

— Bu kanu'nun ayni zamanda her iki hadde s â h i p olmayıp, birinden hâlî kalarak, diğerinden hâlî kalmaması.. vs.

gibi şartlara uyarak mutekâbil (oposé) olan mûcibe ve sâlibe kaziyelerin durumuna geçebilmeleri lâzımdır (74).

M Û T E L Â Z I M L A R HAKKINDA

Mütelâzımlar, öyle iki şeydir ki, bunlardan birisi v a r ise, diğeri de birincinin varlığı ile v a r olur (75).

L â z ı m l a r, üç türüldür. «**Arazî**» , «**Zâtî**» ve bir de «**Zarûrî**»

a— **Lâzım** (لازم) bâzen a r a z î olur. Meselâ «**Zeyd gelince Amr gitti**» (Hypothétique hüküm.) Burada AMR'in gitmesi (انصراف) ZEYD'in gelmesi için l â z ı m'dır, fakat arazî olarak. Yânî Amr gitmese de Zeyd gelebilirdi.

b— **Lâzım,** çok defâlar z â t î olur. Meselâ : «**sabahleyin köpek yıldızları mazûmesi doğunca, havalar sıcaklaşır ve yağmurlar kesilir**» **:** Burada yağmurların kesilmesi ve havaların ısınması için bahis konusu yalnız yıldızlar manzûmesi'nin doğması z â t î olarak **lâzım**'dır.

c— Lâzım, bazen de zarrûî (باضطرار) olur: Bu da luzûmu devamlı olan ve kendisiyle var olanın varlığından ayrılmayandır. Yâni bir şey mevcutsa, onunla l â z ı m olan şey dâhî ayni zamanda mevcuttur, ve aslâ ondan hâlî (boş) kalamaz (76).

Şu halde Farabînin burada «mütelâzim» ve «lâzım» diye zikrettikleri CORRELATİF' lafızlar demekdir (77). Filozof burada «c» fıkrasındaki «zarûrî» olan lâzım'ları ise ikiye ayırıyor: Bir kısmı «**lûzûmu tam olan**» diğer kısmı ise «**lûzûmu tam olmayan**» dır.

Lüzumu tam olan iki correlatif öyle iki şeydir ki: bunlardan birisi v a r ise, onun varlığı ile o l a n diğeri de zorunlu olarak (ضرورة) vardır. Yânî birincisi varsa, ikincisi de mevcut olduğu gibi; ikincisi varsa birincisi de vardır. Meselâ «güneşin doğması» ile gündüz gibi... (78).

74 Farabî *aynı eser* 19b
75 Farabî *aynı eser* 19b
76 Farabî *aynı eser* 19b
77 İsmâil Fennî *Lugatçe-i Felsefe* "Correlatif" madd. s. 149.
78 Farabî *Levâhik,* 19b

Lüzumu tam-olmayanlar ise: öyle iki şeydir ki, birincisi varsa ikincisi de vardır, fakat ikincisi var ise zorunlu olarak birincisinin de bulunması şart değildir (لم يلزم). Bunlar üstelik varlık lüzumu husûsunda birbirleri için kâfî değildirler. (= لا يتكافيان) Bir misâl ile açıklarsak: «insan» ve «hayvan» hadlerini düşünelim.İnsan v a r ise hayvan da zorunlu olarak vardır. Fakat hayvan var'sa zorunlu olarak insan'ın da bulunması lâzım (şart) değildir. Görülüyor ki, bunlar varlık l ü z û m'u husûsunda birbirleri için k â f î değildir (79). Çünkü «hayvan» kaldırılırsa (ref'edilirse) insan da ref'edilir, (yânî tasavvur edilemez). Halbukî «insan» ref'edilirse, hayvan bâkî kalır ve ref' edilemez. Eğer insan'ın ref' edilmesiyle «hayvan» dahi ref'edilebilseydi, o zaman «hayvan» insanın varlığı ile kâim sayılır ve bunun üzerine insan o l m a y ı n c a, hayvan v a r olamazdı (80).

Bu misal'e uyarak: varlık lüzûmu hususunda (فى لزوم الوجود), birbirlerine k â f î gelen iki şeyin herhangi birisi ref'edilince diğerlerinin de ref'edilmesi icâp edecektir (81). Böylece diyor Farabî,.. münteânid'ler (= المتعاندان) iki kısımdır. Bir kısmı ı n â d 'ı tam olanlar, diğerleri ise ınad'ı tam olmayanlar...

a— Inâd'ı tam olanlarda, iki şeyden birisi ref'edilince, diğeri de zorunlu olarak ref'edilir. Hattâ bunlardan biri ref'edildiği zaman diğerinin varlığı zorunlu olur.

b— Inad'ı tam olmayanlarda ise: iki şeyden biri ref,edilince zorunlu olarak diğerlerinin de varlığı lâzım gelmez (82).

Bunlardan anlaşılıyor ki, mütekâbiller a k s'larıyle (بالعكس) mevcut olamazlar; bu bakımdandır ki diyor Farabî, Mütekâbiller l â z ı m l a r zümresindendir (83).

Böylece mütelâzım'lar (les Correlatifs), «m u t t a s ı l -şartî» kaziyelerden meydana geldiği (يؤلف) halde; Mütekâbiller (opposé) «m u n f a s ı l-şartî» kaziyelerinden meydana gelir (84).

Bütün mü t e k â b i l olan şeyler diyor Farabî, tek bir konuda alındığı zaman m ü t e â n i d olarak munfasıl kaziye terkîbinde olurlar. Fakat iki ayrı konuda alınırlarsa, (—muzaflar müstesnâ—) hiç bir mütekâbil, mütelâzim olamaz. Çünkü bunlardan biri bir konuda bulununca, diğer had'nin başka her

79 Farabî *aynı eser* 19b
80 Farabî *aynı eser* 19b
81 Farabî *aynı eser* 19b
82 Farabî *aynı eser* 19b
83 Farabi *aynı eser* 19b
84 Farabî *aynı eser* 19b

hangi bir konuda bulunması zorunlu olarak lâzım değildir. Muselâ muzâf olan baba-oğul mütekâbillerinde: ZEYD şayet oğul ise, onun bir «baba» sı olmak icab eder. Ve şayet AMR baba ise, onun da zorunlu olarak bir oğul'u olmak lâzımdır. İşte böyle iki mütekâbil h a d, mütelâzimdir. Çünkü bunlar birbirleri için l â z ı m'-dır. (Şâyet iki konulu tasavvur ediliyorsa!..).

Ve böylece muttasıl-şartî kaziyeden meydana gelen mütekâbiller'e mukâbil: tek bir konuda tasavvur edilenler munfasıl-şartî kaziyeden ortaya çıkarlar (85).

Ö N C E ve *S O N R A*

(el-Mütekaddim) ve *(el-Müteahhır)*

Esasında Aristonun Kategoriler kitabında yer almış olan bu fasıl hakkında, Farabî daha önce İSÂGÛCÎ kitabında bilgi vermiş bulunuyordu. Hemen aynen denebilecek şekilde, Farabî bundan önce İsagûcî kitabında vermiş olduğu bilgileri bir defa daha tekrar etmektedir.

Farabîye göre «mütekaddim» (önce) bir şey hususunda şu mânâlarda kullanılır : (86).

a - *Zaman* bakımından : المتقدم بالزمان

b - *Tabîat* bakımından : المتقدم بالطبيعة

c - *Mükemmellik* bakımından : المتقدم بالكمال

d - *Derece* bakımından : المتقدم بالمرتبة

e - Başka bir şeyin varlık *s e b e b*'i olarak : بأنه سبب وجود الشئ

Şimdi sırasıyla :

ZAMAN'a göre ö n c e, (κατα τον Χρονον) Aristoya göre eski ve yaşlı oluşla ifâde edilen bir ö n c e'dir (87). Aristoda pek kısa olan bu meseleyi Farabî şöylece ele alıyor: Öncelik diyor, ya **mâzîde** olur, (-ki bu takdirde şimdiki an d a n uzak bir zamandır-) yâhut ta **gelecekde** olur : (-ki bu takdirde de zamanı bu ân'a yakın olandır-) SONRA' olan (= المتأخر) ise bunun aksine, mâzî'de vâkî ise, zamanı bu ân'a yakın; eğer gelecek'te vâkî ise, zamanı bu an'd a n uzaktır (88).

85 Farabî *avnı eser* 20a
86 Farabî *aynı eser* 20a
87 Aristote *Les Catégories* 15b : 70 (26-27)
88 Farabî, *aynı eser*, 20a

TABÎAT'a göre : varlık lüzûmu hususunda birbirlerine kâfî gelmeyen iki şey hakkında söylenir. Bunlardan l â z ı m durumunda olan için, ö n c e denilir. Meselâ İNSAN ve HAYVAN veyâ BİR ve İKİ gibi... bunlardan ö n c e olanı bulmak için kıstâs şudur: Hangisi ref'edildiği (kaldırıldığı) zaman diğeri ref'edilmezse, işte o refedilmeyen ö n c e'dir. Meselâ insan ref'edilince, hayvan ref'edilmez. Ve böylece «hayvan» (insandan) ö n c e'dir (89). Aristo buna (κατα την το εἰναί) =(Varlığa göre) öncelik adını veriyor (90).

DERECE (el-mertebe) bakımından ö n c e ise, belirli bir mebde'e en yakın olan şeydir. Bu öncelik, mekânda olur diyor Farabî, yâhut ta söz'de vs.. de olur. Mekân'da önce-olan'a örnek: **«Zeyd pâdişahın huzurunda önce'dir»** S ö z'de ö n c e-olan için örnek : «Kitabın ön-sözünün ö n c e olması» gibi... (91).

MÜKEMMELLİK bakımından (bi'l-kemâl) ö n c e ise, iki şey arasında daha tam ve mükemmel olan için denilir: Meselâ TIB sâhasında iki doktordan, y a ş c a küçük olanın, yaşca daha büyük olandan mükemmel olabilmesi gibi... Bu takdirde «daha mükemmel» olması bakımından daha g e n ç olana ö n c e adı verilir. Fakat bu nevî ö n c e oluş, iki ayrı nevî halinde de, tasavvur edilebilir Meselâ «felsefe» ve «dans» (el-hikme ve -raks) nevîlerini düşünelim. Burada «hakim» olan insan, kıymet (şeref) bakımından dansör'e (el-rakkas'a) ö n c e addedilir (92).

Bu husus, Aristoda pek müphemdir ve Farabîdeki örnekler onda mevcut değildir (93).

«*BİR BAŞKA NESNENİN VARLIK SEBEBİ*'i olmakla ö n c e» tâbiri ise Aristoda da aynen geçer(94). Farabînin burada s e b e b dediği şudur. **«Bu sebeb varlık lüzûmunu hususûnda, birbirlerine kafî gelen iki şey arasındaki sebebtir...»** meselâ **«güneş doğması»** ile **«gündüzün varlığı»**... Çünkü bunlar, varlıklarının lüzûmu hususunda birbirleri için kâfîdir Şu kadar var ki, güneşin doğması, gündüz'ün varlığı için sebebtir, ve bu, gündüzün varlığından da ö n c e'dir. Bu da sebeb durumunda olmasından dolayıdır, yoksa başka birşeyden değil diyor Farabî (95).

89 Farabî, *aynı eser*, 20a
90 Aristote *Kategoriai* (Bekker) 14a : (30)
91 Farabî *Levâhik* 20a : Krş. Aristote *Les Catégories*, 14b : 69 (1-2)
92 Farabî *aynı eser* 20a : Burada, öncelik, "üstünlük" manasındadır.
93 Aristote *Les Catégories* 14b : 69 (3-6)
94 Aristote *aynı eser* 14b ; 70 (14—15).
95 Farabî *aynı eser* 20b

İşte Aristoda da görülen bir şekilde, Farabîdeki «beş» türlü öncelik **bundan** ibârettir. Bununla berâber Farabîye göre «ayni şey» bir bakımdan **önce,** bir başka bakımdan ise **sonra** olabilir. Meselâ iki t a b î b düşünelim: Bunlardan genç olan, yaşlı olandan ilim bakımından ö n c e, fakat yaş (zaman) bakımından ise s o n r a (müteahhir) sayılabilir (96).

ZAMANDAŞLIK

Zamandaşlık (معاً) terimi de Farabîye göre birçok bakımlardan söylenebilir.

a— Z a m a n hakkında: Bu da varlıkları bakımından **tek bir ân içinde** bulunanlar; ve üstelik şimdiki andan mâzîye ve geleceğe olan uzaklıkları a y n i kalan iki şeydir (97).

b— T a b î a t bakımından: Bu da iki varlığın lüzûmu hususunda bir diğerinin sebebi olmaksızın birbirine k â f î gelen iki şey demektir. Meselâ «misli» ve «yarım» gibi (98).

c— M e k â n hakkında: Bu da tek bir mekânın iki şeye yaygın olması (أن يشمل عليها)dır. Meselâ iki cismin tek bir mekân'da bulunması gibi. Daha mûşahhas bir örnekle, «Zeyd» in ve «Amr» ın ayni evde bulunması da böyledir (99).

d— M e r t e b e hususunda: Bir ç ı k ı ş noktasında (mebde'den) uzaklıkları ayni olan iki şeydir. Bu, mekânda ve söz'de olabilir: M e k â n'da olursa: ***Zeyd ve Amr, Melik huzurunda (ki) mecliste a y n i mertebededirler (berâberdir) dediğimiz gibi . . .*** (100).

Farabînin bu meseleler hakkında ortaya koydukları, esas bakımdan Aristonun *Kategoriler* 'inden alınmış görünüyor. Oysa Aristo bunu "***Kelimenin yalın ve esas anlamında hiç biri öbüründen ne ö n c e ne de s o n r a olmayıp, oluşları ayni zamanda nesneler için söylenir*** diye tarif etmiştir. Böyle iki şey'e de αμα δε κατα τον χρονον λεγεταὶ (101). yânî "***zaman içinde berâberlik***" adı verilir. Fakat tam mânasıyla yapılacak bir karşılaştırma'da (معاً) ve

96 Farabî *Levâhik* 20b : Krş. br. not 92'deki (s. 79) misâl.
97 Farabî *aynı eser* 20b :
98 Farabî *aynı eser* 20b : Krş. Aristote *Les Catégories* 14b : 71 (29-31)
99 Farabî *aynı eser* 20b :
100 Farabî *aynı eser* 20b :
101 Aristote, *Kategariai,* (Bekker), 14b : (26)

(αμα) hakkında her iki filozofta görülen müşahhas örnek ve açıklamaların birbirlerinden farklı olduğu müşâhede edilmektedir.

Bu suretle Farabînin Katagorilere Ek-kitabının da Aristo ile karşılaştırma sûretiyle incelenmesi sona ermiş oluyor. Bütün bu çalışmalardan çıkacak bâzı netîceler vardır ki, bu da NETÎCE faslına bırakılmıştır

N E T İ C E

Farabînin mantığı hakkındaki belirli hususlar şunlardır : Önce itirâf etmeli ki filozof, ele almış olduğu meseleleri daha açık ve tefsilâtlı olarak, inceleyebilmek için uzaktan da olsa yine bu konuyu ilgilendiren birçok şeylere daha temas etmiştir. Üstelik, o zamanki müelliflerin elinden çıkmış olmayıp ta d e r s n o t l a r ı olduğunda şüphe kalmayan bu «el-yazmaları». Aristonun eserlerine tıpatıp uyan kopya eserler olmaktan da uzaktır. Bu hususu daha iyi gösterebilmek için bâzı meseleleri madde madde sıralamak lâzım gelecektir:

A. Farâbî'deki mantık sisteminin ilk bölümü olan **İsaguci** adlı kitap, esasında Prorhyrius'un (m. 232-304) eseridir. Orijinal Grekçe ismiyle **Fisagôgê** kelimesi, «Giriş» mânâsınadır ve bu kelime Arapça telâffuzu ile **İsâgûci** şeklini almıştır. Bu eser sadece Müslüman mantıkçılar tarafından değil, fakat ayni zamanda Ortaçağ Skolastikleri tarafından da işlenmiş ve çok tanınmış bir kitap idi. Konusu: beş tane küllî lafız (terim) olan CİNS, NEVİ, FASIL, HASSA ve ARAZ'dan bahsetmektedir. (bk. s. 5) İşte bu meseleler Farâbî tarafından da orijinallik göstermeyen bir şekilde, fakat **daha açık** olarak ele alınmıştır. (bk. s. 6) Bu meselelere «giriş» mahiyetinde olmak üzere, Farâbî daha başka bir eseri olan **«Mantığı Kolaylaştırma»** (**=el-Tavti'a fi'l-Mantık**) adlı kitabında, çeşitli ilim dallarında birbirinden a y r ı manalar taşıyan muayyen terimler üzerinde de durmuştur. Nihayet «lafızlar» ın tasnifinden sonra, onlardan elde edilen «bilgiler» in iki yoldan geliştiğini öne süren Farâbî : tefekkür, istidlâl ve müşâhede'nin yanı sıra, insanın «doğuştan» sahib olduğu veya sonradan «duyular» vasıtasıyla edindiği bilgi nevilerine de işaret eder. (bk. s. 6-7).

B. Farâbî, gerek mantığın gerekse metafiziğin esaslı iki terimi olan **«zâtî»** (**=essentiel**) ve «arazî» (**=accidentel**) meselesi üzerinde de durmağı ihmal etmemiştir. (bk. s. 7) Yukarda adı geçen **«Mantığı Kolaylaştırma»** isimli eserinde Farâbî, lafızları (=terimleri) : **müfred** (yani kendi başına bir hüküm sağlamayan) terimler ve bir de **mürekkeb** (yani bir hükm teşkil eden kazıyeler) şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, asıl konusu olan **müfred** lafızların : Fiil, İsim ve Edat nevilerine bölündüğünü ve bu bölünmenin mantık ilminde ayrı şekilde ve gramer (=nahiv) ilminde ise, keza ayrı bir şekilde ele alındlığını ortaya koyar. (bk. s. 8-9) Bir hükm teşkil eden «kazıyeler» i h a m l î ve ş a r t î diye ikiye ayırdıktan sonra, bunların bünyelerini teşkil eden **Konu** (=Mevzû) ve **Yüklem** (=Mahmûl) lerin **küllî**

veyâ **cüz'î** oluşlarını ele alır. Dialektik, Sofizm, Poetik ve Rhetorik gibi ilimlerde daha çok hangi çeşit kazıyelere dayanıldığını ortaya koyduktan sonra, okuyucularına yeterli bilgi verdiğinden emin olan Farâbî, artık İSAGUCİ kitabının esas konularını, -çok ayrıntılı bir şekilde- ele almağa girişir. Şuna dikkat etmek gerekir ki, Farâbî'nin «İsaguci» si esas numûneyi teşkil eden Porphyrius'un Eisagôgê'sinden, -metin ve lafız itibariyle- çok ayrıdır. Farâbî'nin bu eserine «orijinal» damgasını vurmak kabil değilse de, ona bir «kopye» adını vermek te mümkün değildir.

C. Gerek Aristoteles gerekse Farâbî'de «KATEGORİLER» kitabının baş kısmında «Müterâdif, Müteşâbih ve Müştak» terimler ele alınmaktadır. Kategoriler'e idhal edilmemesi gereken bu lafızlardan sonradır ki hem Aristo hem de Farâbî Kategoriler (=On Kategori=El-Makûlât'ül-aşer) üzerinde durmağa başlar. (bk. s. 18-19 vd).

D. Kategoriler'in birincisi olan CEVHER konusunda Aristo'dan ayrılarak «Porphyrius Ağacı» (=Table de Porphyre) vasıtasıyla Cevher'in tarifine başlayan Farâbî (bk. 21-22), menşei zâten Aristo'da bulunan **Mahiyet** ve **Hüviyet** terimlerinin **İlk Cevherler** ile **İkinci Cevherler**'e tekabül ettiğini söylemektedir. Bu konuda belirtilmesi gereken şudur : Farâbî, «küllî» ler meselesinde hocası Aristoteles'in realism'ini sadakatla takib etmekte ve Platon'un İdealism'ine iltifat etmemektedir. Meselâ ona göre **İnsan tasavvuru** (=İdea'sı), ancak f e r d olarak (yani tek tek) insanlar bulunduğu için ortaya çıkmıştır. Esas olan **İlk Cevher** (yani **Hüviyet**)'dir ve Realite ancak bundan ibarettir; **İkinci Cevher** (yani **Mahiyet**) ise öncekinin sâyesinde ortaya çıkabilir. (bk. s. 22-23).

E. CEVHER konusunda,- onun husûsiyetlerini Aristo'nun anlattığı şekilde-tafsilâtlı olarak ele almayan Farâbî, meselâ Cevherlerin «azalıp çoğalmağa müsaid olmaması» ve «zıdları kabul etmemesi» gibi problemleri dikkate almamıştır. (bk. s. 26).

F. KEMMİYET bahsinde ise Farâbî, Aristo'yu esas prensipleriyle takib etmiş görünüyor. Ancak aradaki fark, Grekçeden seçilen misallere karşı Arapçanın bünyesine uygun değişik misaller bulmaktan ibârettir. Fakat kemmiyet kategorisinin çeşitli hususiyetlerini gösterirken Aristo'da bulunmayan birçok değişik ve tamamlayıcı açıklamalar vermekten de geri kalmamıştır. Meselâ Kemmiyet dolayısıyla: Sayı kemmiyeti, Sesli ve sessiz harfler kemmiyeti vs, bâzen okuyanlara usanç verecek kadar uzun tutulmuştur. Ancak işâret edelim ki Farâbî, Aristo'nun ele aldığı kategorileri incelerken ve bütün tafsilâtıyla onları anlatırken, sâdece Aristo'nun ORGANON isimli mantık kitabına değil, fakat onun FİZİKA, METAFİZİKA ve DE GENERATİONE ET CORRUPTİONE adlı eserlerine de dayanmıştır. (bk. s. 31) Hulâsa Farâbî, Aristoteles'i aynen taklid etmeyip Kemmiyetleri «Sürekli-Süreksiz» şeklinde ikiye ayırmaktan vazgeçmiş ve bunun yerine daha önem-

li bir iş yapmıştır : Kemmiyetlerin apaçık bir tarifini vermiştir. Yukarda da işâret ettiğimiz şekilde : Kemmiyetlerin zıdları olmaması vs. gibi bahisler, Farâbî tarafından ihmal edilmiş ve buna mukabil «Harf ve Sayı kemmiyetleri» üzerinde durulmuştur. Fakat bu husus, yeni bir mantık anlayışı getirmiş değildir. Ancak Aristoteles'in kemmiyetler bahsinde bâzı mübhem ifâdeleri, Farâbî'nin yazılarında çok büyük bir açıklığa kavuşmuştur. (bk. s. 32).

G. KEYFİYET kategorisi'ne gelince : bu kategori Aristo tarafından İZAFET'den sonra zikr edildiği halde, Farâbî tarafından (Kemmiyet bahsiyle yakın ilişkisi bakımından) İzafetden önce ele alınmıştır. (b. s. 33). Üstelik Farâbî **hâl** sözünün Aristo tarafından hem **yerleşmiş** hem de **yerleşmemiş psişik keyfiyetler** hakkında, -hiç bir fark gözetilmeksizin- kullanıldığına dikkati çekmekte ve bu sebeble «hâl» lerin «meleke» demek olduğunu fakat, «meleke» lerin (istidadların) zaruri olarak hal sayılamayacağını anlatmaktadır. Çünkü Farâbî'ye göre «hâl» **irâde**'ye tabi olduğu halde, meleke **fıtrî**'dir. (bk. s. 35). Diğer teferruât ayrılıkları ise, araştırmamızın 38 ve 39. ncu sayfalarında gösterilmiştir.

H. İZAFET bahsine gelince : her iki filozof arasındaki benzerlik çok cüz'îdir ve bazı misaller de aynen Aristo'dan alınmış görünmektedir. (bk. s. 42).

İ. ZAMAN kategorisi hakkında Aristo'nun eserinde hiç bilgi bulunmadığı halde Farâbî'nin eserinde faydalı açıklamalar mevcuttur. (bk. s. 46-47-48).

J. MEKÂN kategorisi hakkında da Aristo kezâ hiç bilgi vermemiş ve sadece bunun ismini anmakla yetinmiştir. Farâbî bu hususta (Grekçe metnini ve onun tercümesini verdiğimiz üzere: (bk. s. 49) galiba Simplicius'a dayanmıştır. Asıl mühim netice şudur ki Farâbî Mekân kategorisine, «insan zihninin bir form'u» gözüyle bakmaktadır. (bk. s. 50).

K. DURUM kategorisi hakkında da Aristo'nun bu kitabında bilgi mevcut değildir; Yunan filozofu sâdece birkaç sözle buna işaret etmiştir. (bk. s. 50-51) Farâbî ise ayni konuyu etraflı bir şekilde geliştirmiştir.

L. MÜLK kategorisi, Aristo'nun bu eserinde değil, fakat daha çok POST-PREDİCAMENTA ve bir de METAFİZİKA adlı kitaplarında ele alınmıştır. Ancak Farâbî ile Aristo arasındaki fark, bâzı hususlarda birbiriyle zıddiyete kadar gitmektedir. (bk. s. 52-53).

M. İNFİÂL kategorisine gelince, Aristo bunu bu eserinde değil fakat başka bir eserinde yani, DE GENERATİON ET CORRUPTİONE adlı eserinde incelemiştir. Ancak bu konuda Farâbî'nin verdiği etraflı açıklamalar arasında dikkatimizi çeken nokta şudur : Etki (Action) ve Edilgi (Passion) münasebetleri karşısında Farâbî, Fizik konusunda **quantitatif** hususiyetler üzerinde israr ettiği halde, eski Fizik dâimâ **qualitatif** bir nokta-i nazara dayanıyordu. Asrımızın Quantum Fi-

ziği, bu bakımdan Farâbî tarafından bin sene önce müjdelenmiş demektir. (bk. s. 54). Farâbî üstelik İNFİÂL konusunda ortaya koyduğu bâzı açıklamaları galibâ Aristoteles'in METAFİZİKA'sından almıştır. (bk. s. 55-56).

N. ETKİ kategorisine gelince : Aristo, bu konuda mantık kitabı olan ORGANON'da çok az bilgi verdiği halde DE GENERATİONE ET CORRUPTİONE adındaki eserinde (fizik bakımından) daha geniş bilgiler vermiştir. Farâbî ise bu kategori hususunda Simplicius'a uymuştur. (bk. s. 57).

O— Farabînin **«Kategoriler»** kitabında esas bakımından Aristonun ele aldığı bütün meseleler teferruatlı olarak mevcuttur. Farabî burada, Aristonun kısaca temâs edip geçtiği meselere meselâ Zaman, Mekân, Fiil, İnfial vs. Kategorilerine, (-bâzen bizzat Aristonun diğer eserlerine bâzen de onun şârihlerine dayanarak, fakat şahsî görüşlerini de ilâve etmek sûretiyle-) saded hâricine çıkmak pahâsına dahî, geniş yer vermiştir. Bu arada örnek olarak «Kemmiyet» bahsinde s ö z'lerden bahsederken **«uzun ve kısa sesler»** den hecelerden ve hattâ arûz vezinlerinden dem vurmasını zikredebiliriz. (krş. br. s. 26,32) Fakat kanaatimizce bu husus Farabînin herşeyden önce h o c a **(el-muâlim)** olmak gayretinden doğmuştur: Zîrâ onun hedefi okuttuğu meselelerde karanlık bir nokta bırakmamaktan ibârettir.

P— Farabî **«Kategoriler»** kitabında İskenderiyeli şârihlerden de faydalanmıştır. Bâzı bilgi hâtâlarını ihtivâ etmesine rağmen filozof, bu nakillerde bulunduğu şârihlerin ismini zikretmeksizin görüşlerini kendine mâl etmiştir. Bu gibi meselelerde tesbit edilmeleri mümkün olanların, -yunanca asılları ve tercümeleri ile- kitabımızın ilgili yerlerine ilâve etmiş bulunuyoruz. (mesl. bak. s. 49.) Fakat bâzı hususlarda ise, filozofun Aristonun bu konuyla ilgili «Metafizika, Fizika ve De Generatione et Corruptione» gibi kitaplarına da mürâcaat ettiği anlaşılmıştır. (br. s. 52-53 55).

R— Bizzat **Kategoriler** kitabının konusundan olan «zıdlık» ve «tekâbül» (opposition) meselelerinde, Kaziyeler'in de ZID ve MÜTEKABİL oluşlarına, daha geniş yer vermek üzere Farabî, Aristonun bu konuyu ayrı olarak incelediği «Peri-ermeneias» kitabına da girmiştir. (msl. bk. c. 2, s. 60 vd.).Bu hususta İbn Sînâ'nın mantık kolleksiyonunu ihtivâ eden **el-Şifâ** eserine bakacak olursak, (bk. Damad İbrahim Pş. ktp. no: 822) burada daha sâdık bir tasnif bulunduğu görülür. İbn Sina her konuyu, Aristoda olduğu kadar incelemiş ve her kitabın muhtevâsını kendisine mahsus bırakmıştır. Farabî ise **(Peri-ermeneias)** 'a dair ayrı bir kitap daha yazmasına rağmen), **Kategoriler** kitabında da lisan

mantığını ilgilendiren yukarıdaki eserden birçok şeyleri, -sırf Kategorileri izâh edebilmek için- almıştır. Bununla berâber, böyle bir hareket tarzı öğreticilik bakımından pek te mahzurlu değil fakat aksine olarak okuyucuların gelecekteki mantık bahislerinden haberdar olmalarını temîn etmesi bakımından uygundur.

S— Mantığın d o k u z bölüm hâlindeki **İsâgûcî, Makûlât, İbâre Analûtika'l ûlâ Analûtika's Saniye, Apodiktika, Sofistaiyye, Hatâbe** ve nihayet **Şiir** kitaplarının bir biri ardında tam bir mantık koleksiyonu teşkil temesinde ise, Farabî, bundan önceki sayfalarda (msl. bk. br. c. 1, s. 88 vd), sebeblerini izâh ettiğimiz gibi süryânî'lerden kalma bir geleneğe d ayanıyordu. Şu halde filozofumuz bu şekilde bir mantık tertip ve tasnîfinde o r i j i n a l sayılmıyacaktır.

T— İbn sînâ, «**Porphyre Ağacı**» (Table de Porphyre) i kat'î olarak reddettiği halde (bk. İ. Madkour, , **L. Organon d'Aristote**... s. 73-74), Farabînin böyle bir ifâdesine tesâdüf etmiyoruz. Aksine Farabî tam bir t a r i f ortaya koymak üzere «**Porfir Ağacı** » nı meydana getiren varlık tasnîfini muhtelif vesilelerle tekrar etmiştir. c. 2, s. 21.

İşte yukarıda madde-madde açıklanan hususlara mukâbil olarak Farabînin lehinde kaydedilecek noktalar, yok değildir. İslâm filozofları ve onları hazırlayan Farabî, herşeyden önce mantığı bir b ü t ü n hâlinde çok iyi anlamışlardı. Hattâ menşei Farabîde bulunan bir görüşe nazaran, islâm filozofları, (meselâ Farabî, İbn Sinâ, Gazzâlî, İbn Ruşd gibiler), gramer-mantık mukayesesi münâsebetile mantığın diğer ilimlerle olan ilgisini Aristodan çok daha berrak bir şekilde izah etmişlerdir. Nitekim Farabî de, ilk olarak yalnız ilmî düşüncenin çevresini tâyîn etmekle yetinmemiş ve bunu s a r f ve n a h i v (=gramer)'le de karşılaştırmak suretile birçok gramer kanaâtlerini ortaya koymuştur. (Bu hususta bk. br. c. 2, s. 8).

Farabî, «Kategoriler» konusunda Aristo'dan ayrılan bâzı görüşlere de sâhiptir. Fakat bunlar Kategorilerin prensip'lerinde değil, sâdece teferruâtındadır. Onun mantıkta asıl ö n e m i, bu ilmin esasını ve gâyesini teşkil eden BURHÂN (İsbât) nazâriyesindedir. Bu görüşü doğrulayacak bir örnek olmak üzere, Farabînin «şartlı kıyaslar, ve genel olarak K ı y a s nazariyesinde Aristo'dan ayrılan görüşleri ile, ikinci Analitikler'deki **İsbat** nazariyelerinde Aristo'yu tenkit etmesini, saf Aristocu olan İbn-i Rüşd'ün reddetmesini zikredebiliriz. (krş. br. c. 2, s. 61).

Nihayet Farabîdeki bu ö ğ r e t i c i (=el-mua'llim) vasfıyla ilgili olmak üzere, münâkaşa konusunu teşkil eden bir meseleye daha temâs etmemiz

lâzım geliyor: Şimdiye kadar anlatılanlar hatırlanacak olursa Farabî, herşeyden önce bir **«öğretici»** (yânî muallim) hüviyetindedir. İşte bu husus dikkate alınırsa ona **«el-muallim us-sanî»** (=İkinci Muallim) denmesinin sebebi başka bir tefsire muhtac olur. Şöyleki, Birinci Muallim lakabını alan A r i s t o'ya mukâbil **«İkinci Muallim»** diye zikredilen Farabî eski bir teâmüle göre bu ismi **«el-Talim üs-sânî»** (İkinci Öğreti) adıyla yazmış olduğu bir eserinden kinâye olarak almıştır. Bu eser ise Samanî saraylarında bir yangın netîcesinde harap olup kaybolan ve Farabînin bütün sistemini içine aldığı rivayet edilen **ana-kitap** diye gösterilmektedir. Fakat böyle bir kitabın varlığına dair rivayetler kanaatimizce Farabînin **«el-muallim us-sânî»** lakabını bir izâha bağlamak gayretinden doğmuştur. Çünkü bir yangında tesâdüfen harap olan bir eserin t e k bir nüsha olduğunu farzetmek akla pek uygun düşmez. Aksine olarak yukarı da da gösterilmiş olduğu gibi, Farabî herşeyden önce bir m u a l l i m (öğretici) vasfını taşıyordu. Aristonun kitaplarında zor ve anlaşılması karanlık olan bahisleri o, daha geniş ve açık olarak i k i n c i bir defâ anlatılabildiği için, böyle bir lâkabı kazanmış olmalıdır. Zâten ihtimaller arasında akla en yakîn olanı da budur.

Bütün bunların netîcesi olarak: Farabînin incelemiş olduğumuz **Kategoriler** kitabında bir orijinalliğe erişmediğini de kolayca ifâde edebiliriz. Fakat böyle meselelerde bir orijinalliğe erişmek islâm filozofları için hem imkânsız hem de lüzumsuz bir şeydir. İmkânsız'dır çünkü Kategoriler esasen pirensipleri bakımından Aristo tarafından ortaya konmuş; ondan sonrakilerin bütün faaliyeti ise bunları (teferruatta kalan bâzı noktaları münâkaşa etmek suretile) ş e r h etmekten ibâretti.

Diğer taraftan bu hususta orijinal olmak lüzumsuzdur, çünkü, bu, esâsen Kategorilerin gâyesini değiştirmek mânasına gelecekti. Oysa ki Aristo'yu kendisine **Birinci Muallim** seçen müslüman filozofu Farabî böyle bir iddiâya girişmek istemezdi. Çünkü varlık terimlerini bu şekilde izah etmek, şekillerin en iyisi olmalıydı Bu arada Farabîden olsa olsa ancak k ı y a s ve isbât nazariyelerinde bir yenilik beklenebilirdi ki, bu hûsusa, ve böyle bir görüşü haklı çıkaracak bir iki meseleye yukarıda dokunmuştuk).

ÖZ İSİMLER İNDEKSİ

Alexandre: bk. İskender
Ammonios 16
Andronicus (Rodos'lu A.—) 16, 60
Aristoteles 3, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 30, 32, 33. vd.
Archytas 60

Descartes 21
De Generatione et Corruptione (Aristoteles) 54

Fizika (Aristoteles) 31

Heraclius 47

Ibn Rüşd 17
Ibn Sina 17
Iskender'ül-Afrodîsî (Alexandre d' Aphrodise) 19 (not. 14)

Mesâil'ül-Felsefiyye (Fârâbî) 57

Metafizika (Aristoteles) 16, 52, 62

Olympiodore 16
Organoñ (Aristoteles) 16

Platon 23
Porphyrius, 3, 5, 10. 12, 16
Post-predicamenta (Aristoleles) 8, 16, 52
Peri-Ermeneias (Aristoteles) 15

Simplicius 9 (not 14), 49, 57, 60
Stoa 57

Şifā (el-) (Ibn Sinâ) 17

Thémistius 19 (not 14)

Topika (Aristoteles) 60

Ülken (H. Ziyâ) c. 1. s. 40; c. 2, s. 19 not 15; s. 39 not 98

TERİMLER İNDEKSİ

A

adem (عدم) 63, 67, 70, 75 (bk. meleke)
ân 27 (bk. zamân)
araz (عرض) 14
— devamlı araz (العرض الدائم) 14
— mufârık araz (العرض المفارق) 14
— rûhî arazlar (الأعراض الروحانية) 37
— arazî (accidentel = عرضى) 31, 62, 76
— ferdî araz 19
— küllî araz 19
ashâb ut-teâlîm (= matematikçiler) 30
attribution 15
avâric (الأوارج) 6

B

Beş Küllî (الكليات الخمس) 10
Bilgi :
— hakîki bilgi 17, 37, 44, 45
boşluk (= halâ = الخلاء) 30
boyut = bk. buud
buud (بعد) 30

C

Cedel 9
CE HER 19-24
— küllî cevher 19, 22
— ferdî cevher 19, 22, 23
— ilk cevherler (الجواهر الأولى) 20, 21, 22, 23, 45 (= Hüviyet)
— ikinci cevherler (الجواهر الثوانى) 20, 21, 22, 23, 45 (= Mâhiyet)
Cins 10, 15, 22, 46
— el-cins'ul-âlî (= Kategori) 10, 11, 12
— cinslerin cinsi (= cevher = جنس الأجناس) 21
— cinsin faslı (فصل الجنس) 12
contraire = bk. zıdd
contradictoire = bk. mütenâkız
correlatif = bk. mütelâzım
cüz'iyât 6

E

edat 8
EYNE : bk. MEKÂN
Eyyü (أى) (= hangi ?) 13

F

FASL 12, 33, 34
— nev'in faslı (فصل النوع) 12
— cinsi faslı (فصل الجنس) 12
ferd 15, 22, 45
— ferdî araz = bk. araz
fesâd (= corruption) 54, 55
FİİL (kategorisi) 56-57
Fizik (العلم الطبيعى) 31, 56 (bk. boşluk, hey'etler, hareket)

H

hâl 34, 67 (= bk. meleke)
halâ = bk. boşluk
hamlî kaziye 9, 10
hatâbet (rhétorique) 9
hey'etler (= durumlar) 33, 34
— rûhî hey'etler 34
HASSA 14
hareket 54
hitâbet = bk. hatâbet
homonyme = bk. müteşâbih
hupo-keimenon (cevher = sub. stantia) 21
hüküm 17
— hypothétique hüküm 76
hüviyet (= bk. cevher : —ilk cevherler)

Î

îcâb (= affirmation) 63, 67 (= bk. selb)
İNFİÂL (kategorisi) 53-56
— infiâli keyfiyetler: bk. KEYFİYET
İSÂGÛCÎ : bk. Beş Küllî; Külliyât-ı hamse.
isbât 17
isim 8 (bk. fiil, edat, kelime)
istikrâ 10
istihâle (αλλεοισις) 54, 55
İZAFET (kategorisi) 39-46, 69 (ayr. bk. muzâf)
izmihlâl 54, 55

K

kategoreyn 17
KATEGORİLER 15 ayr. bk. Cins : —cins'ûl-âlî
—cinslerin cinsi; kategoreyn ;
kaziye (hüküm = önerme) 17 (ayr. bk. hamlî Kz. şartî Kz.
KEMMİYET (kategorisi) 24-33
— çizgi kemmiyeti 25, 26, 32
— hava kemmiyeti 31
— arazî kemmiyet 31
— zâtî kemmiyet 31
— mekân kemmiyet 30, 32
— sayı kemmiyeti 25, 27, 28, 31
— sürekli (muttasıl) kemmiyet 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31
— süreksiz (munfasıl) kemmiyet 24, 26, 27, 28, 31
— zaman kemmiyeti 25, 27, 29, 32, 48
— kelime (lafız) kemmiyeti 26, 31, 32
kevn = bk. tekevvün (= génératione)
KEYFİYET (kategorisi) 33-39
— mücerred keyfiyet 33
— müşahhas keyfiyet 33
— ferdi keyfiyet 34
— nev'î keyfiyet (= fasl) 34
— meleke ve hâl keyfiyeti 34-35, 37
— tabîî güç keyfiyeti 34, 35-36
— infiâlî keyfiyet 34, 36-37
— kemmî keyfiyet 34, 37-39
kıyâs 17
küllî 5, 9, 23
Külliyât-ı hamse (= Îsâgûci) 5, 10, 57, 58, 59

L

lâzım = bk. mütelâzım
luzûm 77

M

mâhiyet : bk. CEVHER
mahmûl (predicatum) 17, 23, 61
mahsûsât 7

makbûlât 7
ma'kûl 23
makûlât 7
makûlât'ul-aşer (= Kategoriler) 19
matematikçiler (= ashâb'üt-te'âlim 30
meleke 34, 35, 36, 63, 67, 75
mekân 30, 32, 48-50, 53
— ilk mekân (= küllî mekân = mekân mefhûmu) 49, 50, 51
— ikinci mekân (= cüz'î mekân) 49, 51
— belirsiz (غير معينة) mekân 50
— izâfî mekân 50
— bizâtihi (= esas) mekân 50
merhamet (keyfiyet olarak) 36
meşhûrât 7
mevzu (= sujet) 17, 23 (ayr. bk. mahmûl)
mûcibe kaziyeler 70, 71
munfasıl şartî kaziyeler 77
muttasıl şartî kaziyeler 77
MUZÂF 39, 41-42, 43, 44, 63, 69, 78
müfred lafızlar 8
MÜLK (kategorisi) 52-53
müştak (paronyme) 18
müterâdif (synonyme) 18
mütezâd (zıd = contraire) kaziyeler 64, 71, 73
mütenakız (contradictoire) kaziyeler 68, 71, 72, 75
mütekâbil (opposé) 68, 70, 71, 75, 77
mütelâzım (carrelatif) 76, 77
müteânid 77
mütekaddim 78, 79
müteahhır 78

N

nakl (φορα) 54, 55
nemâ (αυξησὶς) 54.
nevi 10, 15, 22, 46
nev'ül- ahîr (el—) 10, 11, 12
nev'in faslı 12
nisbet edatları 40
nominalizm 5

O-Ö

On Kategori 19 (bk. Kategoriler)
ontoloji 16
opposé: bk. mütekabil
orta terim: bk. mutavassıt
öfke (keyfiyet olarak) 37

P

paronyme: bk. müştak
Porfirius Ağacı 21
pratik san'atlar 9
psikoloji 37 ayr. bk. ARAZ: —rûhânî arazlar; ayr. hey'etler: —rûhî hey'etler; ayr. meleke, merhamet, öfke.
pürüzlülük (keyfiyet olarak) 39

Q

quinque voces (cinq voix=beş külli) 5

R

realizm 5
realite 15, 23
renk (keyfiyet olarak) 36
ruhî arazlar: bk. araz

S

satıh (keyfiyet olarak) 29, 32, 37
sâlibe kaziyeler 70, 71, 72 (bk. mûcibe)
selb (= negation) 63, 67-68
sinonyme: bk. müterâdif
sofizm = sofistik 9
son nevi; bk. nev'ül-ahîr
söz (= lafız = kelime)

— bağlantılı söz 18, 19, 20
— bağlantısız söz 18, 19
subcontraire ; bk. taht'el-mütezâd

Ş

şahsî (= ferdî) 9
şartî kaziye 9
şiir san'atı 9
şiddet 36

T

taahhur (sonralık): bk. müteahhır
Table de Porphyre 21
tabîî istidadlar 36
tāhalhul (çözülme) 38
taht'el-mütezâd (sub-contraire) 68, 73
târif 12
tekaddüm (= öncelik) 8 (bk. mütekaddim)
tekâsūf (condensation) 38
tekâfû 77
tekevvün (génération = kevn oluş) 54, 55
temsil 10

V

VAZʿ (kategorisi) 37, 38, 50-52
— zâti vazʾ 52 (= الوضع بذاته)
— izâfî vazʾ 52 (= الوضع بالاضافة)

Y

yüksek cinsler (= الأجناس العالية) : 19 (bk. Kategoriler)
yüklem: bk. mahmûl

Z

zaaf 36
ZAMAN (kategorisi) 46-48
— belirli zaman (= الزمان المحدود) 47
— birinci zaman (= الزمان الأوّل) 47
— ikinci zaman (= الزمان الثانى) 47
— ölçülü zaman (= الزمان المقدّر) 48
— (ayr. bk. kemmiyet)
zamandaşlık (= معاً) 80, 81
zâtî 7, 61-62, 60
zıd (contraire) 62, 63-64, 65, 66, 67, 68, 70
— zıd kaziyeler 68-70, 73-74

DÜZELTMELER CEDVELİ

C : I

Sayfa	*Satır*	Yanlış	Doğru
XIII	not 7'de	Fs'ad	Es'ad
3	son satır	Fecher	Fechner
6	23	başlarının	başkalarının
17	7	m. ö.	m. s.
17	8	bu iki bölge	——
18	9	rini zıd	rine zıt
19	25	ilme	bu ilme
22	7	yakın	islama yakın
26	3	s. 10	s. 26-27
31	20	tekter	tekrar
31	21	tıbb	tibbî
31	24	ler tabib	tabib
31	24	buldular	bulanlar
34	ort.	IX-POEİTİKA	IX. POİETİKA
36	16	Uyûn Enbâ	Uyûn'ül-Enbâ
39	10	754-755	m.
48	11	araştırma	araştırmak
48	22	Şarkta	Şark İslâm
51	son satır	1881	1882

C : II.

29	3	söylenebilir.[58] معاً	söylenebilir.[58]
33	6	aranlık	karanlık
35	6	pri	psi
47	9-10	ol-sun	olursa
48	10	gildiğini	girdiğini